

# 諸橋轍次《詩經研究》與謝无量之盜 譯、抄襲及其影響

張文朝

中央研究院中國文哲研究所副研究員

## 一、前言

諸橋轍次（もろはしてつじ，1883-1982）日本明治至昭和時代，新潟縣人。謝无量（1884-1964）中國清末至民國時代，四川人。兩人都有出版關於研究《詩經》專書性質的《詩經研究》一書，諸橋轍次之作首出於一九一二年，謝无量則首出於一九二三年。筆者曾拜讀過楊晉龍大作〈臺灣近五十年《詩經》學研究概述一九四九～一九九八〉，楊晉龍曾說：「謝无量抄襲日本學者諸橋轍次《詩經研究》一事，則至今猶未被揭發。」並下註腳說：「不但書名相同，謝氏第1、2、3、4、5章，依次即約諸橋書之第3、（1與2）、5、4、6章之文而成。」<sup>1</sup>當時並未引起筆者的注意，直到近日將研究主軸從江戶時代轉向明治、大正時代，乍然想起楊晉龍的說法或可以進一步發展，而且諸橋轍次《詩經研究》正是筆者所要研究的重要標的之一。

---

本文為執行科技部研究計畫：編號：MOST 107-2410-H-001-086-MY3 之部分成果，感謝科技部資助本研究計畫。本文首度口頭報告於二〇一九年六月二十四日中央研究院中國文哲研究所學術討論會，又於二〇一九年八月二十四日口頭發表於中央研究院中國文哲研究所主辦之「中日《詩經》學之比較研究」學術研討會，得數位老師提供寶貴意見，使本文得以修改，及《集刊》數位匿名審查委員，對本文的肯定與提供修改意見，於此謹致謝忱。

<sup>1</sup> 楊晉龍：〈臺灣近五十年《詩經》學研究概述一九四九～一九九八〉，《漢學研究通訊》第20卷第3期（2001年8月），頁46。

謝无量抄襲諸橋轍次的事件<sup>2</sup>，學界對此的論述，最早起於原受害者諸橋轍次，他曾在一九六五年所撰〈回顧：我的履歷書〉中，提到他的《大漢和辭典》在臺灣被盜印出版的情況，更回想起他的處女作《詩經研究》也曾被上海學者謝无量所盜譯，以「謝无量著」而出版。顯然他早已知道謝无量盜譯之事，並在《日本經濟新聞》上披露，應廣為時人所知，但似乎未引起甚麼反應<sup>3</sup>。所謂盜譯是在未經原作者同意下，偷偷地翻譯原著。但謝无量卻以「著者」之名出版，以現代學術倫理而言，則已涉及抄襲<sup>4</sup>。因此，楊晉龍在二〇〇一年為文揭露，即直指「謝无量抄襲日本學者」，言之有理。但楊晉龍所說的「至今猶未被揭發」，或可略加數言，改為「於中文學界，至今猶未被揭發」。之後，臺灣學界有其他學者跟進，如陳文采《清末民初《詩經》學史論》對謝无量抄襲諸橋轍次之事，提出他的看法，認為中國在二十年代後期，類似謝氏之舉，「不僅是『書賈射利』之業，也是部分讀書人的稻粱資斧之謀，在『速成化』的壓力下，因此

<sup>2</sup> 謝无量此一行爲，在當時的中國學界，恐非單一事件。僅以謝无量個人而言，他另有《陽明學派》（中華書局，1915年）之著，從目次粗觀，筆者發現此書亦幾乎完全抄襲自日本學者高瀨武次郎《陽明學新論》（東京：神原文盛堂，1906年）。又如陳威璠亦指出謝无量《中國哲學史》抄襲、節譯高瀨武次郎《支那哲學史》。見陳威璠：〈「中國哲學史」通史專書寫作的發展：從中日交流的視角談起〉，《臺大中文學報》第58期（2017年9月），頁157-202。胡適說他曾在留美期間讀過一九一五年謝无量在《大中華雜誌》第一卷第四期起連續發表的〈老子哲學〉，並給予「所分之破碎不完。惟謂『老子非主權詐』一章，頗具卓見，而其說則非」的評價。見胡頌平編：《胡適之先生年譜長編初稿》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），第1冊，頁210。筆者將此文與日本學者相關著作比對，結果發現此篇文章也幾乎是翻譯自高瀨武次郎的《老莊哲學》（東京：神原文盛堂，1909年）的第一篇〈老子哲學〉。

<sup>3</sup> 原文於昭和四十年（1965）五月，分九次連載於《日本經濟新聞》。後收入諸橋轍次：《諸橋轍次著作集》第十卷（東京：大修館書店，1977年），頁248。

<sup>4</sup> 根據二〇一七年〈科技部學術倫理案件處理及審議要點〉的第三點第三項：「抄襲：援用他人之申請資料、研究資料或研究成果未註明出處。註明出處不當情節重大者，以抄襲論。」（網址：<https://www.most.gov.tw/most/attachments/57aeea15-2613-43ab-8a51-a4d09a38ed16>，檢索日期：2019年8月29日），及《教育部重編國語辭典修訂本》的解釋：「抄錄他人作品以爲己作」（網址：<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdict/gsweb.cgi>，檢索日期：2019年8月29日），及經濟部智慧財產局所製作網頁〈（一）著作權基本概念篇〉，即揭示「最高法院81年度台上字第3063號判決：『認定抄襲之要件有二，即（1）接觸，（2）實質相似。主張他人之著作係抄襲其著作者，應舉證證明該他人曾接觸被抄襲之著作，構成二著作實質相似。』」（網址：<https://www.tipo.gov.tw/ct.asp?xItem=219595&ctNode=7561&mp=1>，檢索日期：2019年8月29日）等三部對抄襲之定義，則謝无量的《詩經研究》有：未註明出處、抄錄他人作品以爲己著、實質相似等情節，當屬「抄襲」之作。

有將譯作，竊為自己的創作出版的可能。」<sup>5</sup> 筆者以為作者分析謝氏盜譯一事，乃當時學術「速成化」的壓力下所產生的。雖無進一步分析兩者的關係，但可算是對此事有較深的看法。呂珍玉〈吳闈生《詩義會通》研究〉只是重複楊晉龍的說法，並無更多的說明<sup>6</sup>。而中國、香港學界，則至目前尚無學者提出相關看法。因此，本文以「諸橋轍次《詩經研究》與謝无量之盜譯、抄襲及其影響」為題，欲究明兩者的《詩經》學有何異同，謝无量《詩經研究》是否為抄襲之作及其影響。本文所用的底本，以諸橋轍次於一九一二年由目黑書店所出版的《詩經研究》（中國文哲研究所圖書館藏）及由臺灣河洛圖書出版社於一九八〇年影印謝无量的《詩經研究》（臺影印初版）的《河洛文庫》版（筆者持有本）為主。

諸橋轍次明治三十七年(1904)進入東京高等師範學校國語漢文科，與宇野哲人學《資治通鑑》（一年後，宇野哲人至東京帝國大學教書），與桑原鷺藏(1871-1931)學《論語》，與鈴木虎雄(1878-1963)學杜詩。明治四十一年畢業後，翌年，進入東京高等師範學校漢文研究科，與那珂通世(1851-1908)學以崔述為主的清朝考據學，與澀谷啓藏(1847-1908)學《書經》、《詩經》。在選定畢業論文之際，聽從三宅雪嶺(1860-1945)「若真要從事支那學問，則非投入支那家庭不可，要投入支那家庭，則研究《詩經》最好」<sup>7</sup>的意見，於是以《詩經研究》為畢業論文。後於一九一二年由目黑書店出版，但因僅此一版，所以就當時的傳播情況而言，流傳不廣，影響有限。一九七六年大修館書店將之收入《諸橋轍次著作集》第二卷重新出版。此書乃諸橋轍次欲從《詩經》探究中國民族的道德觀、史觀、文學觀，再與歐美、日本作比較，分析其間各自的優劣、特色，以為有益於日本參考之作。主要結構分序文、目次、序論、本論、結論、參考書目等六部分。根據《諸橋轍次著作集》編輯委員所記：「對著者而言，此書是他的處女出版著作，同時也是使漢學界認識斯人新進氣銳的作品。而在當時的漢學界以經書之一經為中心的專著，實以此論文為嚆矢，給予學界很大的刺激。而爾來經六十五年(1910-1976)之今日，本書猶被承認為《詩經》研究上貴重的典

<sup>5</sup> 陳文采：《清末民初《詩經》學史論》（臺北：東吳大學中國文學系博士論文，2002年），頁256。

<sup>6</sup> 呂珍玉：〈吳闈生《詩義會通》研究〉，《東海中文學報》第26期（2013年12月），頁95。

<sup>7</sup> 諸橋轍次：〈回顧：學問的回憶〉，收入諸橋轍次：《諸橋轍次著作集》第十卷（東京：大修館書店，1977年），頁270。（凡引文原為日文者，中文皆為筆者所譯。以下同。）

籍。」<sup>8</sup> 由此可知，此書奠定了諸橋轍次在學界的聲望。

大正八年(1919)諸橋轍次受文部省之命，前往中國留學二年，諸橋轍次與清末、民初的政界、學界名人有所交往。其中不乏與經學有關的事蹟，如他曾到馬通伯(1854-1929)家拜訪，馬通伯為《毛詩》學大家馬瑞辰(1782-1853)之孫，也精通《毛詩》學，著有《毛詩學》等書；民國九年初次與康有為(1858-1927)見面，康有為贈送諸橋轍次《新學偽經考》、《春秋大義微言考》二書，並花了不少時間試圖說服要諸橋轍次回國後能夠研究《春秋》的正名大義。諸橋轍次後來雖有《春秋》學之作，但他本人說此事與康有為的贈書與勉勵無關；曾在長沙與葉德輝(1864-1927)見面，葉氏贈以《經學通誥》一書，諸橋轍次雖然讚許葉氏之博學，但似乎不怎麼喜歡他；曾與胡適(1891-1962)就經學研究有過筆談，其中諸橋轍次提到他幫竹添光鴻所著《毛詩會箋》校定一事，並說「將獻之於貴大學」等等，此事可由民國九年十一月八日「北京大學日刊」的「圖書館登錄室第三部布告 諸橋轍次先生惠贈《毛詩會箋》四冊」的內容得到證明。可惜！獨不見與本文相關的《詩經研究》紀錄<sup>9</sup>。

諸橋轍次的經學相關著作，除《詩經研究》外，還有《經史八論》（關書院，1929）、《唐宋經學史》（松雲堂，1933）、《經學研究序說》（目黑書店，1936）、《經史論考》（清水書店，1945）。四書方面有：《大學新釋》（弘道館，1929）、《〈論語〉人物考》（春陽堂書店，1937）、《標注 論語集注》（目黑書店，1939）、《標注 大學中庸章句》（目黑書店，1939）、《標注 孟子集注》（目黑書店，1940）、《掌中《論語》之講義》（大修館書店，1953）、《活於現代之《大學》》（廣池學園出版部，1971）、《孟子之話》（廣池學園出版部，1975）等重要著作流傳於世。

謝无量光緒二十九年(1903)，二十歲時因《蘇報》案發，逃亡日本一年，在東京學習日、英、德文。在日期間有無與日本學者往來，不得而知。回國後，除在蕪湖安徽公學任文科教授外，也曾在四川、廣州、南京、上海、澳門、香港等

<sup>8</sup> 《諸橋轍次著作集》編輯委員記：〈後記〉，《諸橋轍次著作集》第二卷（東京：大修館書店，1976年），頁605。

<sup>9</sup> 諸橋轍次的生平可參考〈年譜〉，《諸橋轍次著作集》第十卷。他與中國學者交往之情況，可參考他的《遊支雜筆》，《諸橋轍次著作集》第九卷、〈回顧〉，《諸橋轍次著作集》第十卷及陳之邁：〈胡適之與諸橋轍次的筆談錄〉，《傳記文學》第13卷第3期（1968年9月），頁6-10。

地講學，內容則不限於經學<sup>10</sup>。

謝无量在經學方面的著作只有《詩經研究》，此書自一九二三年五月出版後，再版不斷。經筆者蒐集其出版情況，可依出版地分為上海、香港、臺灣、北京、天津等，至少有二十餘版的印刷。可見謝无量的《詩經研究》在中國流傳既久且廣，但所有版本內容都一樣，並無增刪，除北京中國人民大學出版社二〇一一年重新打字外，其他則是同版再印<sup>11</sup>。

由上所述，兩者看似無交集，但從著作來看，《詩經研究》一書是兩者最大連結點。筆者一直思考謝无量所盜譯、抄襲的《詩經研究》底本何來？有無可能在諸橋轍次來華時，將其出版的《詩經研究》帶來贈送給中國學者，謝无量從其中某人得此書？此某人是誰？又在何種機緣下，轉給謝无量？抑或是當時上海商務印書館取得該書，由謝无量盜譯、抄襲後出版？筆者查閱諸橋轍次與謝无量兩人的傳記、全集，都無涉及此事<sup>12</sup>。

## 二、兩本《詩經研究》的結構比較

此部分可從書名、序文、篇章、節款、項目、結論等方面互相對照，以知兩

<sup>10</sup> 謝无量在《蘇報》上宣傳革命思想，又介紹章太炎駁康有為的改良主義及罵光緒帝的文章，章太炎被捕、報社遭查封的事件。以上謝无量的生平事蹟，簡編自彭華：〈謝无量年譜〉，《儒藏論壇》第三輯（成都：四川大學出版社，2009年），頁132-163。及彭華：〈謝无量年譜訂補〉，《儒藏論壇》第十輯（成都：四川大學出版社，2016年），頁310-323。

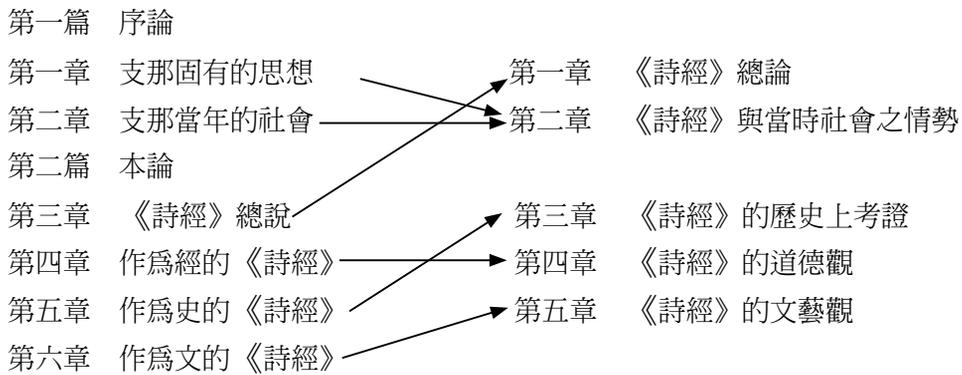
<sup>11</sup> 如上海商務印書館的出版有一九二三年五月初版、十月再版、一九二四年九月四版、一九二五年五版、一九三一年十月六版、一九三三年三月國難後第一版、一九三五年四月國難後第二版等，至少有八版的印刷。香港商務印書館出版的有一九五九年六月版及一九七三年八月的重印版。臺灣出版的有臺北的臺灣商務印書館一九六五年十一月《萬有文庫叢要》臺一版、一九六六年版、一九六七年三月《人人文庫》臺一版、一九六八年三月《人人文庫》臺二版、一九七一年《人人文庫》版、一九八四年二月《人人文庫》臺五版等；華聯出版社一九六七年二月；河洛圖書出版社一九八〇年八月《河洛文庫》，及臺中的文閣圖書二〇〇八年初版複印本；北京中國人民大學出版社二〇一一年六月重新打字版等。關於此書的第三版筆者遍尋美、日、中、港、臺各地藏書目錄及資料庫，皆無所獲。所以無法著錄。

<sup>12</sup> 筆者除查過諸橋氏與謝氏全集外，相關人物中的張元濟、蔡元培、黃炎培、陳獨秀、胡適等人的年譜、全集、書信往來等周邊資料，網路資源，民國時期圖書、期刊、中國近現代出版史、商務印書館相關書籍等文獻，北大、南京大等藏書，OCLC、WorldCat等等，但無奈至今仍然一無所獲。

者之異同<sup>13</sup>。粗分結果大致如下：

書名一致，都稱為《詩經研究》。就序文而言，諸橋轍次的有四篇序文；謝无量的則無。篇章方面，諸橋轍次的有分篇章，第一篇兩章，第二篇四章，共六章；謝无量的不分篇，共五章。諸橋轍次的第一篇序論有第一章〈支那固有的思想〉、第二章〈支那當年的社會〉。此部分成為謝无量的第二章〈《詩經》與當時社會之情勢〉、第一節「古代固有之思想」、第二節「國家制度與《詩經》」、第三節「家族禮制與《詩經》」。諸橋轍次的第二篇本論有第三章〈《詩經》總說〉、第四章〈作為經的《詩經》〉、第五章〈作為史的《詩經》〉、第六章〈作為文的《詩經》〉，分別成為謝无量的第一章〈《詩經》總論〉、第二章〈《詩經》與當時社會之情勢〉、第三章〈《詩經》的歷史上考證〉、第四章〈《詩經》的道德觀〉、第五章〈《詩經》的文藝觀〉。諸橋轍次有「結論」、「參考書目」，謝无量則無。就結構上而言，諸橋轍次的結構完整，且已幾近現代學術專書的規範，略勝謝无量一籌。以圖表之如下（左為諸橋轍次之分法，右為謝无量之分法，下同）：

#### 兩書之分章



上述篇章若再細分其節款項目，可得知諸橋轍次的第一章〈支那固有的思想〉，分三節，即第一節「信仰的本源」、第二節「道德的本源」、第三節「南北思想」。第二章〈支那當年的社會〉，分三節六款六項五目，即第一節「發端」、

<sup>13</sup> 本文所引諸橋轍次《詩經研究》之篇章、節款、項目、引文，筆者皆譯成中文，以方便讀者理解。

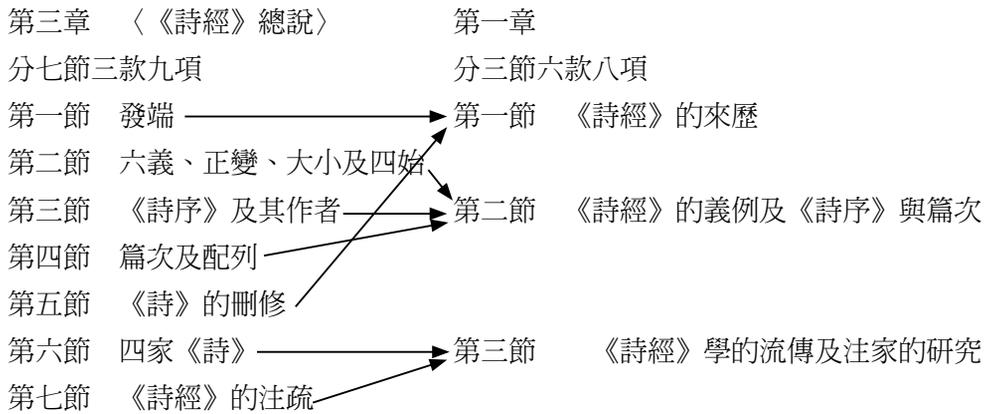
第二節「國家」，此節分第一款「周代的封建、官制」、第二款「教化」，第二款分「學校教育」、「社會的儀制」，後者又細分五點「祭祀」、「鄉飲酒禮」、「燕禮」、「鄉射禮」、「大射禮」，第三款「軍旅」、第四款「產業」、第三節「家族」，此節分第一款「家族的體制」、第二款「家族的儀制」，此款分「冠禮」、「昏禮」、「喪禮」、「祭禮」。如上所述，諸橋轍次的第一、二章相當於謝无量的第二章。在謝无量的第二章〈《詩經》與當時社會之情勢〉，分三節七項，即第一節「古代固有之思想」、第二節「國家制度與《詩經》」，此節分「教育」、「禮制」、「軍事」、「農事」。第三節「家族禮制與《詩經》」，此節分「昏禮」、「喪禮」、「祭禮」。此部分兩者相較之下，略顯紊亂。此或許肇因於謝无量將諸橋轍次的第一、二章精簡合為一章，且次序也有較大幅度的移動或刪除所致。值得注意的是，謝无量認為「冠禮」於《詩經》無可證，所以不列此項<sup>14</sup>。以圖表之，如下：

第一、二章	—————>	第二章
第一章 支那固有的思想	—————>	第一節 古代固有之思想
第一節 信仰的本源		
第二節 道德的本源		
第三節 南北思想		
第二章 支那當年的社會		
第一節 發端		
第二節 國家	—————>	第二節 國家制度與《詩經》
第三節 家族	—————>	第三節 家族禮制與《詩經》

諸橋轍次的第三章〈《詩經》總說〉，分七節三款九項，即第一節「發端」、第二節「六義、正變、大小及四始」、第三節「《詩序》及其作者」、第四節「篇次及配列」、第五節「《詩》的刪修」、第六節「四家《詩》」、第七節「《詩經》的注疏」，此節分第一款「歷朝儒術的消長」、第二款「注疏時代的特質」、第三款「注疏內容上的分類」此款細分「批評的研究」、「組織

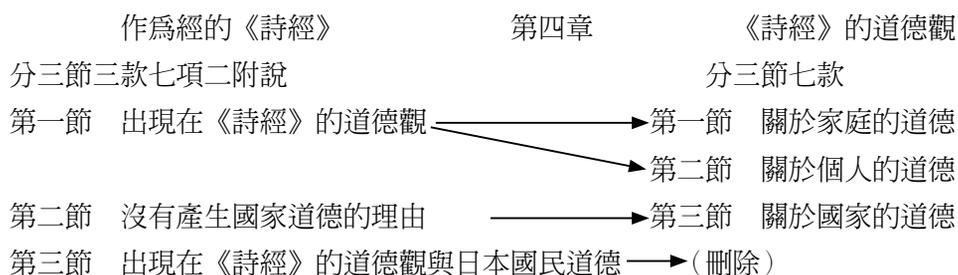
<sup>14</sup> 謝无量謂：「當時家族禮制，在社會上所通行的，無過冠、昏、喪、祭四種，其詳都在《儀禮》。冠禮在《詩經》上無可證明，茲僅將昏、喪、祭禮，略述一二。」見謝无量：《詩經研究》（臺北：河洛圖書出版社，1980年），頁68。

的研究」、「以史實研究為主者」、「以地理研究為主者」、「以博物研究為主者」、「以音韻研究為主者」、「以〈國風〉研究為主者」、「以《詩序》研究為主者」、「雜」；謝无量則將此列為第一章〈《詩經》總論〉，分三節六款八項，即第一節「《詩經》的來歷」、第二節「《詩經》的義例及《詩序》與篇次」，此節又分「六義及四始」、「《詩序》及其作者」、「篇目的次第」，第三節「《詩經》學的流傳及注家的研究」，此節又分「四家《詩》的傳授」、「歷代《詩經》學流傳的大概」、「注家內容分類的研究」，此又分為「批評的研究」、「組織的研究」、「以史實研究為主者」、「以地理研究為主者」、「以博物研究為主者」、「以音韻研究為主者」、「以專篇研究為主者」、「雜」。此章謝无量大致同於諸橋轍次。唯謝无量將諸橋轍次的第三款「以〈國風〉研究為主者」、「以《詩序》研究為主者」，合為「注家內容分類的研究」的「以專篇研究為主者」。以圖表之，如下：

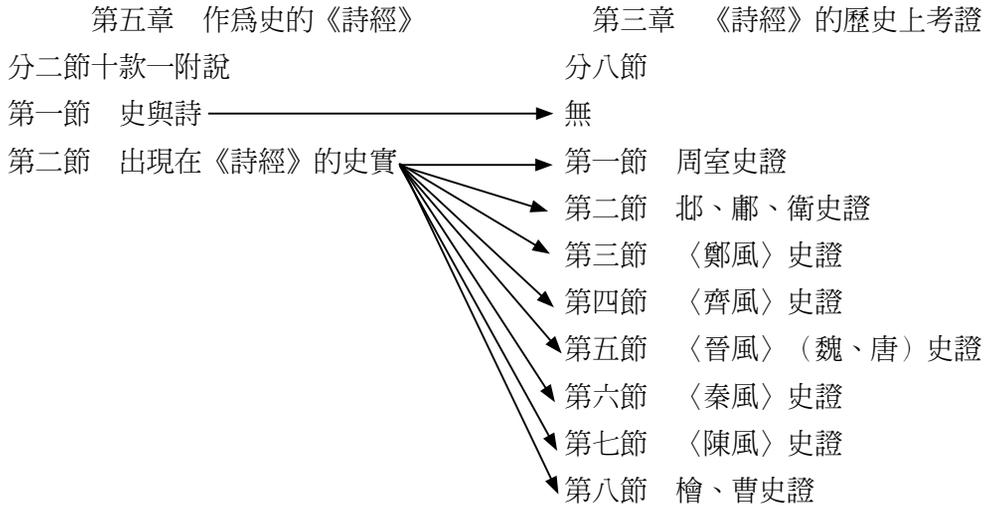


諸橋轍次的第四章〈作為經的《詩經》〉，分三節三款七項三附說，即第一節「出現在《詩經》的道德觀」，此節又分第一款「發端」、第二款「關於家族的道德」，此款又分「孝道、附祖先崇拜」、「婦德」、「友愛」、「附說」、第三款「關於自己的道德」此款又分「重厚」、「謹慎」、「克己」、「其他的德性（勤與儉）」、第二節「沒有產生國家道德的理由」，此節有附說「禮與中庸」、第三節「出現在《詩經》的道德觀與日本國民道德」；此部分為謝无量的第四章〈《詩經》的道德觀〉，分三節七款，即第一節「關於家庭的道德」此節分「孝道」、「婦德」、「友愛」、第二節「關於個人的道德」此節分「重

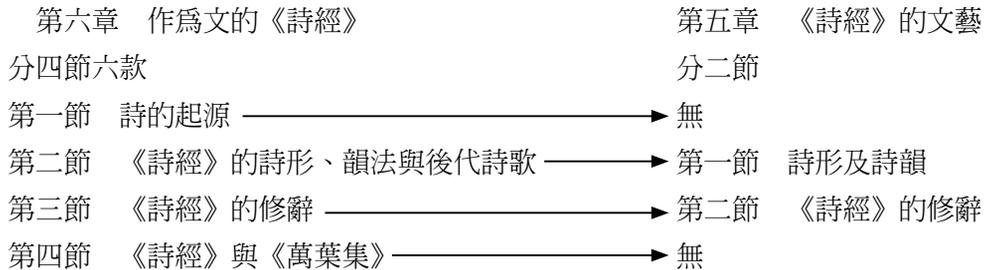
厚」、「謹慎」、「克己」、「勤儉」、第三節「關於國家的道德」。此章謝无量大致同於諸橋轍次。但謝无量無二附說，且將諸橋轍次的第一節第三款第四項「其他的德性（勤與儉）」直接設為第四款，標為「勤儉」，又刪去第三節「出現在《詩經》的道德觀與日本國民道德」，不涉及日本國民道德的討論。是兩者的不同之處。以圖表之，如下：



諸橋轍次的第五章〈作為史的《詩經》〉，分二節十款一附說，即第一節「史與詩」、第二節「出現在《詩經》的史實」，此節分第一款「周室的史實（周·召·王·豳）」、第二款「邶、鄘、衛國的史實」、第三款「鄭國的史實」、附說「〈鄭風〉存疑」、第四款「齊國的史實」、第五款「魏國的史實」、第六款「晉國的史實（唐）」、第七款「秦國的史實」、第八款「陳國的史實」、第九款「檜國的史實」、第十款「曹國的史實」；此部分為謝无量的第三章〈《詩經》的歷史上考證〉，分八節，即第一節「周室史證」、第二節「邶、鄘、衛史證」、第三節「〈鄭風〉史證」、第四節「〈齊風〉史證」、第五節「〈晉風〉（魏、唐）史證」、第六節「〈秦風〉史證」、第七節「〈陳風〉史證」、第八節「檜、曹史證」。此章謝无量大致同於諸橋轍次。但謝无量無「史與詩」及附說「〈鄭風〉存疑」，而將諸橋轍次的第二節第五款「魏國的史實」納入第五節、第十款「曹國的史實」與檜國的史實合為一節。是兩者的不同之處。以圖表之，如下：



諸橋轍次的第六章〈作為文的《詩經》〉，分四節六款，即第一節「詩的起源」、第二節「《詩經》的詩形、韻法與後代詩歌」、第三節「《詩經》的修辭」、第四節「《詩經》與《萬葉集》」，此節分第一款「發端」、第二款「修辭的一致」、第三款「格調的一致」、第四款「性情的素樸與表現的露骨」、第五款「兩詩篇的相違點及其主因」、第六款「餘說」；此部分為謝无量的第五章〈《詩經》的文藝觀〉，分二節，即第一節「詩形及詩韻」、第二節「《詩經》的修辭」。此章謝无量將諸橋轍次的第四節「《詩經》與《萬葉集》」整節省略，可推知是因為涉及日本文學之故，所以謝无量沒有討論。以圖表之，如下：



以上從兩書的章節款項而言，諸橋轍次的章節款眾多，詳細分明；謝无量的則無「詩的起源」與「《詩經》與《萬葉集》」，從謝无量在此章的第一節「詩形及詩韻」開頭就說「在第一章內，已經說過『詩的來歷』……我們第一先研究

詩形」<sup>15</sup>，可知他已將此處「詩的起源」納到第一章的〈《詩經》的來歷〉中，因此，省去「詩的起源」。而刪除「《詩經》與《萬葉集》」一節，可知他刻意刪去與日本相關的論述，使之成爲純粹只論中國《詩經》學的書。諸橋轍次之所以視《詩經》屬經、史、文三領域，是因爲他認爲《詩經》可以從作者之意言、太師之職言、聖人之志言，以作者之意言，《詩》爲文；自太師之職言，《詩》爲史；自聖人之志言，《詩》爲經<sup>16</sup>。謝无量則無此方面之論述。

### 三、兩書的引例及其論述比較——以第四章〈作為經的《詩經》〉為例

如前所述，諸橋轍次將第四章〈作為經的《詩經》〉分成三節，即第一節「出現在《詩經》的道德觀」、第二節「沒有產生國家道德的理由」、第三節「出現在《詩經》的道德觀與日本國民道德」。謝无量的第四章〈《詩經》的道德觀〉也分成三節，即第一節「關於家庭的道德」、第二節「關於個人的道德」、第三節「關於國家的道德」。諸橋轍次的第一節「出現在《詩經》的道德觀」被謝无量拿去當第四章的章名，第一款「發端」變成謝无量的第一節「關於家庭的道德」的開端。因爲中文學界至今的論著大多偏重謝无量《詩經研究》的史學與文學性質，較少涉及其經學性質的討論。因此，本文著眼於此，特以第四章〈作為經的《詩經》〉爲例，比較兩書的引例及其論述。以下將依諸橋轍次的分法論述。

#### （一）出現在《詩經》的道德觀

諸橋轍次之所以以《詩》爲經，是因爲他認爲：「聖人更有以《詩》爲修齊

<sup>15</sup> 同前註，頁 133-135。

<sup>16</sup> 「蓋古來見《詩》有三樣之別。自作者之意言者其一也，自太師之職言者其二也，自聖人之志言者其三也。以作者之意言之，《詩》實抒情之文學也。」「自太師之職言，則《詩》者史也。自聖人之志言，則《詩》者經也。」見諸橋轍次：《詩經研究》（東京：目黑書店，1912年），頁 395-396、398。此說實受歐陽脩「惟是詩人之意也，太師之職也，聖人之志也，經師之業也，今之學《詩》者不出於此四者」之影響。見〔宋〕歐陽脩：《詩本義》，收入北京大學《儒藏》編纂中心：《儒藏（精華篇二四）》（北京：北京大學出版社，2008年），卷 14〈本末論〉，頁 153。

之具也。思其意，道在邇，知人情即所以全道德也。詩者志之所之，喜而嘻嘻，悲而咨嗟，其之所云，言言皆真情之流露。由之，可以探人情之機微，寔修齊之捷徑。乃正〈雅〉、〈頌〉，刪繁重，著善惡，寓勸懲，列之於六經而傳於不朽。」<sup>17</sup>亦即聖人孔子之所以以《詩》為修身、齊家之書，是因為道就在你我身邊近處，《詩》既是表詩人心志之所發，所以《詩》為說人情之書，而重在真情之流露。人情無古今之分，《詩》中所表現的古代人情，與現今你我身邊近處之人情無二致。於是釐正〈雅〉、〈頌〉之樂詩，刪去《詩》中重複者，顯著詩之善與惡，使學者知所勸懲。因此，學《詩》可以知詩人之性情，知你我身邊近處之人情。諸橋轍次舉實例，說：「一莊姜之詩，妻道、夫道皆可悟；一〈考槃〉、〈衡門〉之詩，臣道、君道皆可見。若能反覆涵詠，頓然朗悟，則一言之中、一句之中，豈不尙足能為終生之規箴乎？見南容之三復者，非不過言白圭之一章乎？子路終身所誦，亦非不過言『不佞不求』之一句乎？」<sup>18</sup>簡言之，學者可以從一篇詩中、從一句詩中，體會出做為修身的道理，修道而有所得即是有德者。因此，知人情可以成修齊，全道德。如此一來，諸橋轍次透過《詩經》中的人情，把《詩經》與道德之關係串連起來，而認為出現在《詩經》的道德觀，可分為家族的道德及自己的道德二種，茲分別論述如下。

## 1. 關於家族的道德

諸橋轍次在此處的主要論述是：

中國以天為信仰及道德的根源，所以舉為道德的，最接近天，天之所為都是自然的。因此，向天界取法的上古中國人認為約束人界的道德律，也是接近於自然。

而人界的自然就是近人情，近人情就是父子之親、夫婦之和、兄弟之友。一家全則一國全，一國全則天下全。治國平天下者，不離人情而他求。上古中國道德實起端於此。<sup>19</sup>

諸橋轍次認為中國人所說的道德來自於天，天屬自然，所以中國的道德也接近於自然。而人既然法天之自然，所以人界的自然就是近人情，所謂近人情的實質

<sup>17</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 398。

<sup>18</sup> 同前註，頁 399。

<sup>19</sup> 同前註，頁 160-161。

內涵就是父子之親、夫婦之和、兄弟之友。諸橋轍次由父子、夫婦、兄弟三者之關係，提出孝道、婦德、友愛三者是常出現在《詩經》詩句中與家族相關的道德觀。謝无量將諸橋轍次的原文前半（35字×8行）<sup>20</sup>簡化、意譯成：

吾國古代道德信仰，是以天為本原。關於天的春夏秋冬，寒來暑往，莫非一種自然的現象。他就應用這種自然的法則，來做人事上道德的標準。<sup>21</sup>

意思上大致同於諸橋轍次，但敘述的內容卻相差很大。謝无量將此原文後半（35字×4行）改寫為：

所以說：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女。」人類的起原，是先由一男一女相合，纔有了夫婦的關係。因為夫婦，就有了父子的關係，就有了兄弟的關係，就有了家族。各人有各人的家族，合起了就成了一國。各國合起來就成了天下。這種發生的次序，是再自然沒有的了。他們把這自然發生的次序，做道德的系統，定道德的範圍。祇要種子下得好，不怕他不會變成根莖，發生枝葉，這就叫做「一本萬殊」，「一貫之道」。<sup>22</sup>

在此，可以說謝无量是將《易經·序卦》演練了一些，卻與諸橋轍次的基調不同。諸橋轍次重在透過「父子之親、夫婦之和、兄弟之友」等人之親情，以保全一家、一國、一天下；而謝无量則重在人類起源的次序上，以成一家、一國、一天下。少了人情的元素，是謝无量有別於諸橋轍次的最大原因。陳文采批評謝无量視古代中國好像真的「有一套完整的關於『家庭的』、『個人的』、『國家的』道德」，「在利用《詩序》解讀詩句時，不小心將漢儒『天人合一』的想法，過渡擴張成上古人民固有的思想」<sup>23</sup>。筆者以為陳文采的批評雖然有理，但事實上，此架構幾乎就是謝无量敷衍諸橋轍次的思想，並非謝无量的觀點<sup>24</sup>。

此後，諸橋轍次舉《尚書·堯典》：「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」及《詩經·大雅·思齊》：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」以為證據。他說：

既以人情之所存為道德之出發點，則勢必以我為先，而不得不以他為後；以一家一族為先，而不得不以國家、天下為後。此是中國上代自古以來

<sup>20</sup> 此為大約字數，為方便計算之故，諸橋轍次的有包含句讀點，謝无量的則無。以下同。

<sup>21</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁114。

<sup>22</sup> 同前註，頁114-115。

<sup>23</sup> 陳文采：《清末民初《詩經》學史論》，頁256。

<sup>24</sup> 見諸橋轍次：《詩經研究》，頁7-11，及第4章之第1節、第2節（頁160-215）。

有個人之道德，而無公民之道德；有家族道德而無國家道德、社會道德之故。他們求一身之幸福極急，故要求一身頗深；他們欲一族之繁榮極切，故期待一族頗多。一方面有希望、有欲求，而另一方面，相對地有努力、有責任。此正是儘管中國的道德是屬於個人性的，卻無自利之弊；雖屬家族性的，卻無偏利之害。卓然闊步於宇內之原因。<sup>25</sup>

諸橋轍次說明中國人因為重視親情，所以有親疏遠近的差別，先自己再推至他者，先家族再推至國家、社會。謝无量也舉同例，之下卻只謂：「無非都是這個道理。」而將諸橋轍次所言「中國上代自古以來有個人之道德，而無公民之道德；有家族道德而無國家道德、社會道德」稱為「所以有人說」的內容，而認同地說：「因為中國古代的道德，確是以個人及家族為根據的。」<sup>26</sup>謝无量此舉是將原作者的論述當成引文，作為自己論點的旁證。

至於「他們求一身之幸福極急」以下之句，及諸橋轍次在此之後所舉的《周禮》、《尚書》、孔、孟等所言及的個人德目之名的一大段論說（35字×21行），謝无量將之全部刪去。以下就諸橋轍次所提常出現在《詩經》詩句中與家族相關的孝道、婦德、友愛等道德觀，分別與謝无量之說比較，以見其異同。

### (1) 孝道

在「孝道」方面，諸橋轍次舉〈小雅·蓼莪〉，先大致依〈小序〉之意分析，「此是刺幽王之詩。王之暴政日甚，民人征服，無休息之時，孝子日夜思顧復之恩，而不顧王命之急，而到『哀哀父母，生我劬勞』詩句，認為此詩語意淒絕，已有不堪讀者。」但是他話鋒一轉，謂：「彼等如此重視親子之情之結果，卻置君臣關係於親子關係之後。」<sup>27</sup>亦即，就一日本國民的諸橋轍次而言，雖然《詩經》中的孝道充分顯露，但與君臣之倫理一比較，孝道之美德，瞬間失色，所以有此評語。謝无量也舉〈小雅·蓼莪〉，而將諸橋轍次的評語「此詩語意淒絕」，改成「此詩語意淒摯」，之下謂：「蓋因幽王暴政之下，征役不息，孝子不得終養。真所謂忠孝不能兩全了。」<sup>28</sup>以中國人心態來思考的謝无量，雖然語出「忠」字，但重點卻落在「孝子不得終養」。因為從行役者怨嘆上天不公，人

<sup>25</sup> 同前註，頁 161-162。

<sup>26</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 115。

<sup>27</sup> 以上二引文見諸橋轍次：《詩經研究》，頁 164。

<sup>28</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 116。

們無不善養父母，爲什麼只有我不能？可知此詩的詩旨即在哀傷不能盡「孝」，而與盡「忠」無涉。由兩位作者對此詩的解釋，也可以看出中、日國民性的不同。

接著，諸橋轍次舉〈小雅·北山〉，依〈小序〉之意分析，也是刺幽王之詩。認爲「『溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣』之句，在日本一般認爲是表示善良國民的格言，但在中國卻是用來誹譏君上偏私的刺詩。」更認爲：「雖幽王之虐政，固招民之怨言，然如所云『王事靡盬，憂我父母』，不管在任何場合，是不會浮現在我日東國民頭上之思想。」<sup>29</sup>簡言之，對諸橋轍次而言，〈小雅·北山〉所表現出來的是因憂父母，而不顧王事，此種現象幾乎不可能在日本國民腦中出現。此處的評語更不難看出，諸橋轍次對中、日國民性的區別。不可諱言，此種區別是經過《詩經》研究與比較後的結果。《詩經》中確實有一家族式的孝道美德，而較少見一國式的盡忠觀念。諸橋轍次一方面讚譽中國《詩經》中雖然有如此鮮明的孝道美德，但是與日本國民心中只有天皇的臣民比較起來，猶有遜色。其實，在明治、大正時代，此種心態絕非諸橋轍次一個人所獨有，而是從江戶末期尊皇意識抬頭，到天皇重掌大政，整個時代的潮流趨勢正是浸淫在如此風氣之中。諸橋轍次之所以如此論述，其最終目的即是爲了引導出在《詩經》中的中國古代無國家道德（後敘）。謝无量也舉〈小雅·北山〉，只說：「此詩刺幽王使役不均，獨勞於王事，不得養父母」，最後總結說：「上兩詩皆可見當時社會尊崇孝道。」<sup>30</sup>對於諸橋轍次對中、日國民性之探討隻字未提。

與孝道相關聯的是崇拜祖先。諸橋轍次認爲尊親子之情必重視祖先，且對祖先之德行、功勳等表示追慕之情<sup>31</sup>。他舉實例說：

〈烝民〉本是尹吉甫美宣王之詩。但其中有「古訓是式」之句，又有「績戎祖考」之句。此等皆以尊崇、畏敬、仰慕祖先，故奉其訓，守其誠，可視爲賢相之德。〈大雅·思齊〉所以明文王之聖，而其中有「惠于宗公，神罔時怨」之句。此等皆以守祖先之教誡，可視爲名公之德。<sup>32</sup>

亦即，諸橋轍次認爲中國人尊崇、畏敬、仰慕祖先之外，也重視祖先之德業。他

<sup>29</sup> 以上二引文見諸橋轍次：《詩經研究》，頁 165。

<sup>30</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 117。

<sup>31</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 165-166。

<sup>32</sup> 同前註，頁 166。

分析中國人之所以尊崇、畏敬、仰慕祖先及追慕祖先之德行、功勳的另一個要因在於：希望能因此得到祖先的庇蔭，而可以得到自己的幸福。他舉〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉兩詩以為證。其實此二詩是歌頌周王祭祀田祖（即農神），以祈求豐收的詩，但詩中確實有透過祭祖的儀式，以祈求得到自身的利益。所以諸橋轍次言之有理。他並提出「〈頌〉詩皆祭祖之言也」的說法，並依〈小序〉之說，臚列〈周頌〉的〈清廟〉、〈天作〉、〈我將〉、〈執競〉、〈思文〉、〈雝〉、〈閔予〉、〈酌〉、〈商頌〉的〈那〉、〈烈祖〉、〈玄鳥〉、〈殷武〉等十二首作為此說的例證<sup>33</sup>。此說當然與事實不符，〈頌〉詩四十首，諸橋轍次所列雖然都是祭祖之詩無誤，但〈頌〉詩並非都是祭祖之詩。如〈時邁〉、〈般〉祭山川之詩、〈小毖〉成王自省之詩、〈魯頌〉四首都是歌頌僖公之詩，實不宜下此評論。不過，諸橋轍次所分析的中國人尊崇祖宗的思想程序，卻是值得思考。他認為：中國崇拜祖先的思想，以對親人之自然溫情為端，以追慕祖先偉勳之情為次，以藉由祖先之英靈，希望自己幸運之情為終<sup>34</sup>。筆者以為經諸橋轍次分析後的中國祖先崇拜思想，是一種超時空的綜合體，對親人之自然溫情是著眼於與父祖在世時的親子溫情，追慕祖先偉勳之情是慕戀於過去父祖的豐功偉業，希望自己幸運之情是寄託於已成神明的父祖能福庇自己的未來。

諸橋轍次由祖先崇拜提出另一個警訊，認為過於祖先崇拜所引發出尚古的陋習，是現代中國衰朽的原因之一。他告誡與中國一樣尊崇祖先的日本，不可凡事以古為尚，以免重蹈中國之覆轍<sup>35</sup>。而謝无量在孝道與崇拜祖先之關係上，僅以四行一百四十餘字的篇幅說明孝道與祭祀之關係，他說：

然孝道不僅對於生人，必當事死如事生。所以又最重祭祀。《詩經》中每有歎慕祖先聖德之語。宣王是中興明主，尹吉甫美之，僅說他能「古訓是式」、「績戎祖考」。文王之聖，〈大雅·思齊篇〉中，也稱道他「惠于宗公，神罔時怨」。此外，〈周頌〉、〈商頌〉幾於都是些祭祀的詩篇。這就是慎終追遠，民德歸厚的道理了。<sup>36</sup>

<sup>33</sup> 同前註，頁 167。此處諸橋轍次並未將〈那〉以下的四首，標出為〈商頌〉，有令讀者誤以為所列十二首都是〈周頌〉之嫌。

<sup>34</sup> 同前註。

<sup>35</sup> 同前註，頁 168-169。

<sup>36</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 117。此處謝无量有言及〈商頌〉，可見他不是盲目地對原著翻譯，也有所修正，此即一例。

而刪去諸橋轍次所舉〈小雅·甫田〉以下的十四首詩例，幾乎濃縮了諸橋轍次四頁的篇幅（35字×44行）。但他說〈周頌〉、〈商頌〉幾乎都是些祭祀的詩篇，則比諸橋轍次的說法較精準些。從此引文也可以看出謝无量此舉只是擷取諸橋轍次引用《詩經》的句子，以為己說而已。

## (2) 婦德

在「婦德」方面，諸橋轍次舉〈大雅·瞻卬〉前五章為例，認為：「此是一篇刺幽王因寵褒姒而大壞朝政之詩，足以概見當時對婦人的思想。以為人情之所發本是五倫之最，而夫婦又是五倫之最。但若因情之所向太過，則會產生『哲婦傾城』，『牝雞司晨，惟家之索』〔《書·牧誓》〕之事。」因此，舉唐代武則天、清代西太后之例為證<sup>37</sup>。謝无量則說：「中國古代，重男女之別。主張『內言不出于閫，外言不入于閫』〔《禮記·曲禮上》〕。婦人干涉政治，尤為大忌。幽王聽信褒姒，為詩人所痛恨。」故同樣舉〈大雅·瞻卬〉，但比諸橋轍次少引用一章又八句，從第二章的後二句「哲夫成城，哲婦傾城」開始引用。並下評語說：「此詩雖刺幽王，亦可見當時對於婦德的一般思想。這種『哲婦傾城』及『牝雞司晨，為〔應是「惟」之誤〕家之索』的話，就是最流行的格言了。」<sup>38</sup>此說與諸橋轍次比較之下，即可發現，謝无量雖在意譯，但引《禮記》之言，卻是自己的意見。

諸橋轍次認為：「中國人所要求的婦德，極為綿密多樣，非似上古民俗之粗雜〔原文為：上古民俗の粗雜なるに似ず〕」。他舉〈齊風·南山〉為例，認為：「齊襄公淫其妹文姜之非行，即使在今日也會被唾棄，但從詩人將君主形容為『雄狐綏綏』來看，實在很難推測得知中國人重視男女有倫的理由。」<sup>39</sup>亦即諸橋轍次認為單從一詩中很難看出中國人之重視「男女有倫」。於是他再舉〈召南·行露〉，認為：「此雖是敘述召伯聽訟，聰明無私之詩。但在頌述賢臣〔召伯〕之德的同時，也稱頌了貞信節操之風俗，卻也可以做為當時的人重視此等德性的證明。」認為：「當時雖然還沒有所謂『七歲不同席』的規範，但『男女有別』確實已經成為當時最重要的德性。」<sup>40</sup>謝无量卻說：「當時民俗似極粗野。

<sup>37</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁169-170。

<sup>38</sup> 以上引文見謝无量：《詩經研究》，頁117-118。

<sup>39</sup> 以上引文見諸橋轍次：《詩經研究》，頁170-171。

<sup>40</sup> 以上引文見同前註，頁171-172。

社會上所要求的婦人道德，好像也有多種。」<sup>41</sup>此處的「似」可以說與諸橋轍次「非似」之說相反，可能是謝无量的誤譯所導致，因為日語的濁音，在當時有時可以不點出，有時點的不甚清楚，都有可能造成讀者的困擾。

諸橋轍次認為出現在《詩經》中的婦德至少有：(1) 要能鼓勵丈夫，如〈齊風·雞鳴〉之述齊國一賢婦人鼓勵其夫，夙夜相警戒。則鼓勵丈夫戮力工作，可視為主要的婦德之一<sup>42</sup>。(2) 要能相濟丈夫，如〈周南·卷耳〉美婦人相濟丈夫之功，內有進賢之志，而外無險詖私謁之心<sup>43</sup>。(3) 要能祭祀以禮、以謹，如〈召南·采芣〉是美婦人奉祖宗之祭祀，故不失其職<sup>44</sup>。如〈召南·采蘋〉是美婦人祭祀以謹之德<sup>45</sup>。他認為以上三種是婦德的積極面，平時居家，一日不可或忘的事。謝无量則認為當時要求的婦德有(1) 要「男女有倫」，如〈齊風·南山〉，不能苟合亂倫<sup>46</sup>。(2) 要「女子貞操」，如〈召南·行露〉，可見當時已重視貞操了<sup>47</sup>。(3) 要「輔相丈夫」，如〈齊風·雞鳴〉、〈周南·卷耳〉，亦即要有賢內助<sup>48</sup>。(4) 要「奉祭祖宗」，如〈召南·采芣〉、〈召南·采蘋〉，婦人能采集祭品，謹奉祭祀<sup>49</sup>。由此對照二人的觀點，可知謝无量將諸橋轍次強調的男女雙方都被要求的男女有倫、男女有別的德性，當作婦人要達到的婦德，則有待商榷。但謝无量標出要「女子貞操」則比諸橋轍次明快，因為諸橋轍次引〈召南·行露〉也同意當時的人重視貞信節操的德性，則謝无量將之視為婦德的要求，是合理的看法。謝无量把諸橋轍次的「要能鼓勵丈夫」及「要能相濟丈夫」合而成為要「輔相丈夫」，也還說得過去。所以相同的只有「奉祭祖宗」一德。可以說謝无量再次借用諸橋轍次所舉的詩例，標舉似同非同於諸橋轍次的婦德。

其實諸橋轍次自己只提出前三者，但因為他特別針對「不忌妒」一事提出看法，認為上古的風俗為一夫多妻，因此希望一家和鸞者，尤先要戒婦人之嫉妒

<sup>41</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 118。

<sup>42</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 172。此詩〈小序〉以為誠齊襄公之荒淫怠慢。諸橋轍次舉崔述之說，認為〈小序〉之解不正確。應如本文中所說才是正解。

<sup>43</sup> 同前註，頁 173。

<sup>44</sup> 同前註。

<sup>45</sup> 同前註，頁 174。

<sup>46</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 118-119。

<sup>47</sup> 同前註，頁 119。

<sup>48</sup> 同前註，頁 119-120。

<sup>49</sup> 同前註，頁 120。

心。因舉〈周南·樛木〉、〈召南·小星〉爲例，認爲二詩都是美后妃、夫人無妬忌之行<sup>50</sup>。他認爲：「嫉妬是戀愛的變形」，在當時的社會制度及重人情的風氣下，「疾恐嫉妬心如斯者，理固應然」<sup>51</sup>。筆者以爲此是諸橋轍次試圖站在當時中國人的立場而發的言論，可謂中肯。謝无量也說：「那時社會流行多妻制度。若是天子諸侯，妾媵尤衆。故婦人又要不嫉妒，這叫做『逮下之德』。」<sup>52</sup>因此舉同例說明「嫉妬是戀愛的變形」，一如諸橋轍次。

接著，諸橋轍次說：「當時之人常向婦人要求此等之德，而婦人也常對其從順服命。彼等既責己已深，因以修己篤實。故又對己之德無法達到時，恨之悲之又實深矣。」因舉〈邶風·日月〉、〈邶風·谷風〉以說明即便是女子自己在無法達到當時社會所要求的婦德時，也會有恨之悲之的反應<sup>53</sup>。此外也有如〈邶風·終風〉、〈邶風·綠衣〉莊姜之傷己；〈王風·中谷有蓷〉婦人之怨夫等實例。但是謝无量此處卻說：「那時婦人，雖不能不服從道德的權威，究竟心中也免不了悲恨。」也舉諸橋轍次之詩例說明<sup>54</sup>。此處二人之說有明顯的不同。諸橋轍次認爲婦人之所以悲恨是因爲婦人自己沒有做到應有的道德，而謝无量則認爲是婦人在道德權威下心生不滿而有的悲恨。語意完全不同。是謝无量的誤讀？還是有意改變？不得而知。二人雖然都是站在婦人的角度，但是諸橋轍次似乎是以當時婦人的立場發言，而謝无量似乎站在民國初年的婦人立場說話。然而，就詩本文而言，不禁要問是誰造成此二詩中女子的不幸？是女子本身無婦德？或是男子之無情，喜新厭舊？諸橋轍次自己也認爲：「〈邶風·日月〉述莊公之淫虐放縱日高，而不知所止。莊姜雖有麗容賢德，尚無由買公之一眄。賤妾與媵女日夕侍於君側，助長君惡。是姜女所以深哭呼天也。」<sup>55</sup>可見非女子無婦德，而是男子淫虐放縱。「〈邶風·谷風〉述衛國之一婦人，因良人之亂行，無故逢破鏡之歎。昔妾嫁之時，君喜妾愛妾。今迎新女，見妾如讎。彼此之逕庭何甚，所以深恨之也。」<sup>56</sup>可見已不是女子無德之故，卻是男子亂行，喜新厭舊。是故，筆者

<sup>50</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 174。

<sup>51</sup> 同前註，頁 175。

<sup>52</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 120。

<sup>53</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 175-177。

<sup>54</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 121-122。

<sup>55</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 176。

<sup>56</sup> 同前註，頁 177。

以為此二詩可用來說明棄婦之恨與悲，但絕不宜用來作為女子自己在無法達到當時社會所要求的婦德時之悲恨的證據。就此而言，則謝无量的說法雖然與原著相違，卻較為貼近詩意。會不會是謝无量也看出其間有誤，所以故意做出如上的改變？

諸橋轍次由此婦德之說而敷衍至男女怨讟是古代發生社會事件之主因。他認為：「十五〈國風〉之所云，以男女怨讟之辭為最多，在人口增殖與食物供給不相等的今日社會，社會事件之主因，固存於飢寒。然當太古食足衣給，飢寒不足煩人心時，男女戀愛常釀成事端之動因，此是識者須要思考之事。」並斷言：「采詩之史、編詩之人最在意於此點，蓋非偶然也。」<sup>57</sup>亦即諸橋轍次以明治、大正時期的社會學知識分析中國古代的社會現象，認為古代有識之士，如采詩之史、編詩之人，因有鑑於男女戀愛常為釀成事端之動因，所以多采戀詩提供上位者作為防堵社會事件發生之參考。此說頗有道理，未見於其他學者論說，可視為諸橋轍次的特色。而謝无量則縮減原文（35字×9行）成：「《詩經》中每有嘆國政、刺時君的詩，他偶然選錄男女怨讟之詞，也是不足為奇了。<sup>58</sup>」一個以為十五〈國風〉中，以男女怨讟之辭為最多，蓋非偶然；一個以為偶然選錄，一個由此深入思考有識之士如何防止社會事件的發生；一個以為不足為奇。筆者於此處又見兩者之不同如斯。

### (3) 友愛

在「友愛」方面，諸橋轍次說：

有夫婦而後有親子，有親子而後有兄弟。修婦德所以善家族道德之始，修孝道所以善家族道德之中，而修友愛所以善家族道德之終。夫婦雖本由異性之結合，然相濟相倚而希望在將來得到共同之幸福。於親子其相倚相濟，相期相待，雖不如夫婦多，然兩者之間，所醞釀一道之情味，猶欲罷而不能止。是以夫婦、親子之關係，如春風之薰，多常藹然持續。獨於兄弟異於是。以親愛云之，固無親子之情愛；以希望云之，相濟相倚，固不似夫婦之前途。邦俗云「兄弟是他人之始。」雖卑近尚有一面之真理。若任自然之勢待其成，則骨肉分離，九族疎遠。東洋之道德，尊敦厚，豈許

<sup>57</sup> 以上引文見同前註。

<sup>58</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁122。

有此事？<sup>59</sup>

他分析兄弟之情與夫婦、親子之情不同。以親愛的程度而言，沒有親子關係之深；以希望將來得到幸福言，又不如夫婦般相互扶持之切。所以日本人視兄弟為他人之始，也就是說雖然是親兄弟，但長大後，各自獨立，將因而疏遠，形成如同他人一般。但是中國人因為重厚道，不想使之成為事實，所以《詩經》中說「友愛」的詩頗多。因此舉〈小雅·常棣〉，依〈小序〉謂「此傳是周公憂兄弟管、蔡失道而作」<sup>60</sup>；舉〈小雅·伐木〉，謂：「黃鳥本無心，然出幽谷，遷喬木時，尚攜友生，共歡逢世之春。然人類何以窮時相倚，貧賤相伴，至一朝得志，卻捨舊交，較弊履猶不吝惜？所謂：『矧伊人矣，不求友生？』深誠今人之浮薄。上世生活簡易，民心亦不複雜，以些事而喜，以些事而恨。如所謂『民之失德，乾餱以愆』，雖不以今人為律，然尚足以窺見當時之社會。」<sup>61</sup>舉〈小雅·頍弁〉，謂：「兄弟故舊時相集，可繫一族之和親。」<sup>62</sup>以此觀之，諸橋轍次所舉三詩，確實都可以作為兄弟友愛之例。但於〈小雅·伐木〉之說明，卻只偏重詩中前段對朋友「友生」的論述，不見對中段宴請同姓長輩及後段宴請兄弟輩的論述，是其缺失。謝无量於此將諸橋轍次的原文（35字×88行）縮為九行（31字×9行），說：「父子、夫婦之外，家庭間的道德就是兄弟。」因舉〈小雅·常棣〉說：「這詩〈序〉說以為閔管、蔡失道而作，頗能說明兄弟間應當友愛之理。」接著說：「此外朋友之倫，也是從兄弟推廣出去的。〈小雅〉有〈伐木〉之詩，是詠求友之意。」<sup>63</sup>謝无量只用諸橋轍次的〈小雅·常棣〉詩例，說明兄弟友愛之情。而將〈伐木〉視為詠求友之詩，則是較諸橋轍次精準。但兩者都不應該在談論兄弟友愛之處，岔出一路，另談求友之事。

諸橋轍次另外又舉了友愛的對照例，當有不友愛的情況時，詩人皆極口鳴其罪。如〈小雅·何人斯〉，此蘇公為其友暴公所譖，恨其無友情<sup>64</sup>。又如〈小雅·巷伯〉，此為寺人傷於讒<sup>65</sup>。諸橋轍次所舉二詩，也確實都因詩人受到不友善的對待而作詩，或糾正之，或要所有君子「敬而聽之」。但此二詩都不是歌頌

<sup>59</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁178。

<sup>60</sup> 同前註，頁179。

<sup>61</sup> 同前註，頁181。

<sup>62</sup> 同前註，頁182。

<sup>63</sup> 以上三引文見謝无量：《詩經研究》，頁123。

<sup>64</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁183。

<sup>65</sup> 同前註。

兄弟之友愛，頂多只能算是朋友間之情誼，甚至〈小雅·巷伯〉中的「譖人」連朋友之關係都說不上。所以嚴格說來，不應舉此二例說明兄弟友愛之反證，因為從諸橋轍次所言：「有夫婦而後有親子，有親子而後有兄弟。修婦德所以善家族道德之始，修孝道所以善家族道德之中，而修友愛所以善家族道德之終。」及在附說所謂：「家族道德由夫婦關係、父子關係、兄弟關係三個要素而成。」<sup>66</sup>可見諸橋轍次此處所言「友愛」乃指兄弟相友愛。與兄弟相友愛不相干的詩例，當然不適合作爲此處的例證。（此段諸橋轍次之論，及附說〔原文無附名稱，筆者姑名之：「家族道德三要素」〕，35字×62行，謝无量全刪去。）

## 2. 關於自己的道德

諸橋轍次引《大學·經一章》：「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物。」<sup>67</sup>認爲：「修本慎始是中國德行的一個特質。以爲務本思想及人情之自然，是中國人完成自己道德的兩個思想。務本之學，必然是自己的道德比國家道德先進行。而以人情自然爲出發點的中國人，思想中也都是涵養自我完善之德性。中國人以爲一家是一身的集合，一國是一家的集合。一身正則一家正，一家正則一國正。」諸橋轍次認爲：「此是個人主義，他們毫無個人是國家一員的國家本位觀，或是個人是社會一員的社會溶合觀。他們既以個人爲始，又以個人爲終。是以他們要求個人所以至盡。如：《尚書》之九德、《周禮》之六德、四端之說、五常之說，大體都可歸於個人完成之道德。」諸橋轍次認爲：「尋繹《詩經》出現與自己相關的道德，是評定東洋教學的真正價值的方案。」<sup>68</sup>謝无量則將諸橋轍次的原文（35字×25行）簡約地說：「我們現在常常聽見說，個人是社會的一分子，是國家的一分子。然則就倫理上觀察，似乎應當以社會、國家爲本位了。但是我國古代學說，總是以一身爲本。集身就成了家，集家就成了國。一身正則一家正，一家正則一國正。所以先要造成個人完全的道德。」<sup>69</sup>可以說他只擷取諸橋轍次的部分

<sup>66</sup> 同前註，頁184。

<sup>67</sup> 同前註，頁189-190。

<sup>68</sup> 以上引文見同前註，頁190-191。

<sup>69</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁123-124。

論述，作為自己的說法，與原文大多不同。

諸橋轍次提出有重厚、謹慎、克己等《詩經》中與自己相關的道德，茲論述如下：

### (1) 重厚

在「厚重」方面，諸橋轍次認為：「重人情的中國人，自然之結果，其於道德上，尤尊重厚之德性。所謂重厚，即：處事不薄，臨萬事有同情，即：有始又能有終。」<sup>70</sup> 因舉〈召南·甘棠〉，謂：「甘棠本可伐為材，何況其木成為妨礙人行通路？然召伯有恩於吾等，甘棠木有恩於召伯，吾等豈能忘其至恩，而忍伐其木？重厚之至衷，誠衝人之肺腑。」<sup>71</sup> 又舉〈鄘風（應為邶風）·谷風〉全詩及李白〈去婦詞〉的最後數句「憶昔初嫁君，小姑纔倚床。今日妾辭君，小姑如妾長。回頭語小姑，莫嫁如兄夫」，說：「〈谷風〉之婦人被棄後，猶反覆戀戀不忘故君之至衷為何？難道有不思被忘之身，而發誓憐惜人命？重厚至情至此，始可說感動人情。」<sup>72</sup> 諸橋轍次因而舉日本《平家物語》平清盛寵愛祇王三年，一朝見「佛」姓女子之美色，而將祇王逐出的故事。其情境與〈谷風〉符合<sup>73</sup>。而謝无量刪去此段。然而要注意的是：〈谷風〉棄婦之所以反覆提及故君，其實並非如諸橋轍次所言「戀戀不忘」，而是處處譴責前夫忘卻誓言、喜新厭舊、忘恩負義、絕情無義。與其所謂「重厚」的內涵不同，因此，此詩實不宜作為重厚之例。謝无量舉〈召南·甘棠〉中的第二章及〈谷風〉詩篇名，也說：「戀戀不忘之意，發於至情。」<sup>74</sup> 可知謝无量省去詩例全文，而且也沒有注意到詩意與「重厚」無涉。

諸橋轍次又舉〈唐風·羔裘〉，謂：「君上暴戾，民皆厭其生，欲去而事他君，尚得以一身安泰，然予對君憂愁之情，有欲去而不忍去者。」<sup>75</sup> 〈小雅·十月之交〉卒八章，謂：「眼前面臨一身之危難，猶不忍去之情。」<sup>76</sup> 最後，諸橋

<sup>70</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 191。

<sup>71</sup> 同前註，頁 192。

<sup>72</sup> 同前註，頁 193。

<sup>73</sup> 同前註，頁 193-194。

<sup>74</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 124。

<sup>75</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 194。

<sup>76</sup> 同前註，頁 195。

轍次仍不忘加上評語，說：「此等事，於日本固為世之常，故不見殊言。但併考事與不事、去與不去，一任個人自由之中國當時道德之習性時，吾人不得不深深地承認其重厚之美德。」<sup>77</sup>亦即，在日本重厚是理所當然之事，但在去留自由自在的古代中國，能有以上各詩的表現，是值得承認有此重厚之美德。謝无量也引同樣的二詩例，舉〈唐風·羔裘〉，謂：「此詩說君上暴戾，民不聊生，然為臣民的尚不肯別事他君，以圖一身之安榮。也是厚於故君的緣故。」舉〈小雅·十月之交〉，謂：「此詩是說一身所居之地，雖遇危難，亦要取忍耐的態度，奮力向前，不敢輕於休息。」<sup>78</sup>詩意大致相同，但謝无量有意地刪去諸橋轍次中、日比較的部分。

## (2) 謹慎

在「謹慎」方面，諸橋轍次認為：「與厚重相連，而為中國人所重視的，就是謹慎的德性。所謂謹慎，即：心存恭敬，行自合於準繩。」因舉〈小雅·桑扈〉三章「不戢不難？受福不那」詩句，謂：「蓋以禮法檢束，有所戒飭，故天祿多。」又舉〈周南·兔置〉首章「肅肅兔置，椽之丁丁。赳赳武夫，公侯干城」，謂：「打椽之謹，猶可以證公侯之干城。」<sup>79</sup>其他如〈小雅·小弁〉三章「維桑與梓，必恭敬止」詩句、〈大雅·抑〉二章「敬慎威儀，維民之則」詩句，皆以謹慎為修身之要諦<sup>80</sup>。謝无量此處則中規中矩地直譯了諸橋轍次的原文，說：「與厚重相連的，就是謹慎的德性。但能存心恭敬，行為自然合乎規矩。」<sup>81</sup>但仔細看，還是有些不同。諸橋轍次是說「心存恭敬」，而謝无量則翻譯成「存心恭敬」。若由原文「心恭敬を存して」而言，存的對象是「恭敬」，而不是「心恭敬」。但譯成中文後，在意思上似乎又無不同，都是心中有恭敬之意。

諸橋轍次認為「謹慎」即「心存恭敬」，筆者以為諸橋轍次的定義不甚嚴謹。因為「謹慎」是「慎重小心」，「恭敬」卻是另一回事，多半與「尊敬」有關，如「謙恭有禮」、「虔誠敬肅」。所以諸橋轍次所舉四詩中，除〈大雅·

<sup>77</sup> 同前註。

<sup>78</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁125。

<sup>79</sup> 以上見諸橋轍次：《詩經研究》，頁195。

<sup>80</sup> 同前註，頁195-196。

<sup>81</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁125。

抑)「敬慎」可視為合「謹慎」與「恭敬」二意於一爐外，其他三例實難看出與「謹慎」有關。如〈小雅·桑扈〉「戢」通「輯」，有和睦之意；「難」作「儼」，為「有節度」之意；〈周南·兔罝〉「肅肅」是形容兔網打得密，一說整齊；〈小雅·小弁〉則是直言「恭敬」，都與「慎重小心」的「謹慎」無直接關聯。

其實《詩經》中就字面上的「謹」與「慎」，有不少實例可舉，如：〈邶風·燕燕〉四章「仲氏任只，其心塞淵。終溫且惠，淑慎其身」；〈魏風·陟岵〉三章都有「上慎旃哉」之句；〈小雅·白駒〉三章「慎爾優游」；〈小雅·巷伯〉三章「慎爾言也」；〈大雅·民勞〉三章「敬慎威儀」；〈大雅·抑〉五章「慎爾出話」、八章「淑慎爾止」；〈大雅·桑柔〉八章「考慎其相」；〈魯頌·泮水〉四章「敬慎威儀」；〈大雅·民勞〉五章各章有「以謹無良」、「以謹昏恠」、「以謹罔極」、「以謹醜厲」、「以謹繾綣」；〈大雅·抑〉五章「謹爾侯度」。即便〈小雅·吉日〉，〈小序〉謂：「〈吉日〉，美宣王田也。能慎微接下，無不自盡以奉其上焉。」則全詩有「謹慎」之意在。

### (3) 克己

在「克己」方面，諸橋轍次認為：「隨人情之發露，任其之所趨，固非道德之修齊。故於尊重人情最多之社會，最須要多戒人情奔放亂恣。此正是中國上古，早就盛行克己之德的原因。」<sup>82</sup>於是舉〈小雅·小宛〉二章「人之齊聖，飲酒溫克」，謂：「克制口腹之欲望，防止其至亂恣。」又舉〈秦風·小戎〉，謂：「今朝之生別，已期今夕之死別。雖君命固不辭，空閨豈又可得無情難堪者？此所以云『亂我心曲』，云『胡然我念之？』始先深深嘆息之故。彼等已情泣，然亦決然有所奮起。徒以淚相送，非所以勵夫，矜夫之車甲，美夫之德容，末段只云『厭厭良人，秩秩德音』一句，無怨言，深示有克己之德。」而總結中國北方常逢風候，樸素刻薄，是養成中國人克己德性之主因<sup>83</sup>。諸橋轍次認為婦人思念君子而無怨言，是一種克己的表現，可謂深得詩意。但如諸橋轍次所分析為事實，則中國南方之人無此天候，自然無養成克己之環境，其然？豈其然乎？謝无量則說：「厚重的人，同謹慎的人，多半是能克己的。克己也是當時道德的

<sup>82</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁196。

<sup>83</sup> 以上引文見同前註，頁197。

一種。凡事都不許縱欲。」<sup>84</sup> 此說絕非諸橋轍次原文的意思，可以說是謝无量自己的觀點。謝无量也舉同詩例，〈小雅·小宛〉二章謂：「這是戒人不要縱口腹之欲，也就是作聖之基了。當時婦人也能如此。」前句大致與諸橋轍次意同，後句所謂「當時婦人也能如此」，諸橋轍次則無。因為此是謝无量用來引出下一個詩例的語句。因此舉〈秦風·小戎〉，謂：「從軍之事，生離死別。說到『亂我心曲』、『載寢載興』，可見思慕之深了。然到底沒有怨恨之言，能够服從大義，抑制情愛。非克己道德之普及，何能如此。」<sup>85</sup> 此即是指婦人思慕從軍之夫，而能克己，無怨言。此段語意與諸橋轍次相當，但從謝无量舉「載寢載興」之句與諸橋轍次不同外，又省去「厭厭良人，秩秩德音」之詩句，可知謝无量意譯了諸橋轍次的原文，再加上自己的看法。

#### (4) 勤與儉

在「勤儉」方面，諸橋轍次認為：「以上重厚、謹慎、克己是出現在《詩經》的自我修為的三大道德。其他雖有如〈小雅·庭燎〉勤勉之德受尊重、〈召南·羔羊〉讚揚節儉之德，但就此等一鱗之肉，欲概觀當時之思想時，非所以窺全鼎。」<sup>86</sup> 由此觀之，諸橋轍次認為勤與儉在《詩經》的時代，非歌頌的主要對象，所以將之列為其他德性，聊備一格。謝无量則直接將之列為第四項，謂：「《詩經》亦獎勵勤與儉之德。」<sup>87</sup> 因而舉同於諸橋轍次的詩例、詩句而謂〈小雅·庭燎〉：「此詩是說王將早朝，不安於寢，時時起問夜之早晚。」謂〈召南·羔羊〉：「此詩是說在位的人，節儉正直，衣服有常，並具從容自得之概。」<sup>88</sup> 此段語意大致同於諸橋轍次，但謝无量將兩詩的主角「王」、「在位的人」標出，卻非翻譯自諸橋轍次的原文，可知謝无量是採用意譯。

田玉琪將以上所討論的古代固有思想及《詩經》中所體現的道德觀，視為謝无量在研究《詩經》上的特點之一，說：「作者顯然並不把《詩經》中這些思想與道德當成不變的真理，而特別注意客觀的論述和說明，從而將《詩經》作為窺探我國春秋時代的一面鏡子，其研究的方法和關注的視角在現代《詩經》學史

<sup>84</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 126。

<sup>85</sup> 以上二引詩例，同前註，頁 126-127。

<sup>86</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 197-198。

<sup>87</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 127。

<sup>88</sup> 以上二引詩例，見謝无量：《詩經研究》，頁 127。

上應具有十分重要的意義。」<sup>89</sup> 劉永祥也讚譽謝无量「對孝道、婦德、友愛等家庭道德和厚重、謹慎、克己、勤儉等個人道德作了提煉和探討。所論明白通達而多有創見，充分反映出其挖掘經典史料價值，並以此探究古代社會情形的學術特色」<sup>90</sup>。筆者以為此種研究的方法和關注的視角、道德項目的提煉和探討，實際上也是來自諸橋轍次，而非謝无量所有的。因此必須將此特點、特色還給諸橋轍次才合理。

## （二）沒有產生國家道德的理由

諸橋轍次在提出《詩經》中出現個人與家族相關道德後，分析三百篇中，非無奉公之義的詩，雖有如〈邶風·七月〉「言私其豸，獻豸于公」之句，〈小雅·大田〉「雨我公田，遂及我私」之句，〈周頌·臣工〉「敬爾在公」之句等等，然都是片言隻語，固不足以為例證，無法看到國家道德<sup>91</sup>。也非無憂國悲國之詩，如舉許穆夫人因悲其故國衛日為狄人侵略而作的〈鄘風·載馳〉，說：「女子本多所懷，是以許人以見妾之憂為尋常事。嗚呼！何其言之釋且狂。宗社滅，國運傾，妾豈忍覩而仰其成？有楚楚動人之情致。」<sup>92</sup> 又如舉以祖國之盛衰為一身之喜憂的〈王風·黍離〉，說：「行客暫止征馬之足，弔宗廟之故墟。禾黍徒離離，喬木不似依舊。欲去乎？父母之國也！欲留乎？情之難堪！如何是好？臥仰幾回，空移日晷，不知者視我有所求。嗚呼！向蒼蒼之天訴說，如何是好？所以深弔祖國也。……但此等只是限於極少數之作者，以浩瀚之三百詩而言，幾乎不足以言。」<sup>93</sup> 謝无量於此處也引諸橋轍次之詩例，說〈鄘風·載馳〉：「許穆夫人，衛宣姜女，聞衛為狄所破，意欲馳歸。純出乎愛國熱心，而許人不知其憂，以為狂釋。其詩亦楚楚動人。」說〈王風·黍離〉是：「周東遷以後，大夫行過故都，宮室盡為禾黍。因此悲嘆作詩。然〈載馳〉則有狂釋之尤，〈黍離〉又有不知我之慨。可見當時一般社會，不甚重視愛國思想了。」<sup>94</sup> 對照兩者之說，可以知道謝无量大致意譯了諸橋轍次的意思，並由此認定中國當

<sup>89</sup> 田玉琪：〈謝无量古典文學研究的成就與特色〉，《文學遺產》2010年第4期，頁154。

<sup>90</sup> 劉永祥：〈謝无量經學思想略論〉，《史林》2011年第6期，頁144。

<sup>91</sup> 以上見諸橋轍次：《詩經研究》，頁198-199。

<sup>92</sup> 以上見同前註，頁199。

<sup>93</sup> 以上見同前註，頁200。

<sup>94</sup> 以上二引詩例，見謝无量：《詩經研究》，頁128-129。

時不重視愛國思想。

接著，諸橋轍次試圖比較中國的情況與歐洲世界各國人民對自己國家的態度，他說：「中國人不像羅馬市民之憂其國家，或不如斯巴達人民之思其鄉土，或不如今日各國國民之對其祖國，那般純為國家。他們對國家之思想，常是第二順位。非為國家而思慕國家，而是國家中有父母，有宗廟，所以才與國家共喜憂。於是乎，雖遠征萬里，奉君命，盡瘁國難之時，彼等猶迢迢思祖廟，戀戀慕父母，怒傷忿恨。」<sup>95</sup> 此處可以看出諸橋轍次認為中國人對國家的重視度不如世界各國，他所舉的羅馬市民、斯巴達人民，在明治、大正時期的日本人是如何看待？筆者根據昭和初年所出版的《大百科事典》所描述的羅馬市民是實際的、道德的、社會的，所受的教育是以實用、敬神（宗教奉祀）、尚武（軍事教育）為主，加上受希臘文化所影響的知能及美學等教育。而斯巴達是個極端軍事的國家，在斯巴達人民的日常生活中，國家、義務、名譽等觀念是規定一切的指導精神<sup>96</sup>。由此可知，此兩國都是崇尚軍事的國家，對他國而言，他們是侵略國，對他們本國人民而言，有保衛自己的國家及對外侵略之義務。所以諸橋轍次以此二國國民心中只有國家，對比中國國民心中只有家人，自然呈現出如他所批評的結果。日本人認為封建時代漢文的「天下」即是今日國家的意義，而「國家」是用於將軍或大名。但到明治時代摒棄「天下」的用語，只用「國家」之語，此是他們廢除封建，統一國家，及認識到日本為世界各國中的一國之故<sup>97</sup>。但是，諸橋轍次以其當時的西方「國家」概念批評中國古代沒有國家觀念，雖不免有以今說古之嫌，但中國人重視的是家人，因為有家人在國中，所以才為國家著想，則是頗為貼切古代的中國國情。他舉實例說明，如：

〈小雅·四牡〉（三章）：「翩翩者騅，載飛載下，集于苞栩。王事靡盬，不遑將父。」一句，能忖度使臣之胸次，可以足窺當年征夫之情。

〈小雅·北山〉（二章）：「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。大夫不均，我從事獨賢。」〈小雅·蓼莪〉：「蓼蓼者莪？匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬勞！」皆為傳達這般消息之詩，彼等決非單獨的為

<sup>95</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 200-201。

<sup>96</sup> 羅馬的資料，參考下中彌三郎編：《大百科事典》第二十六卷（東京：平凡社，1934年），頁 476。斯巴達的資料，參考下中彌三郎編：《大百科事典》第十四卷（東京：平凡社，1933年），頁 273。

<sup>97</sup> 下中彌三郎編：《大百科事典》第九卷（東京：平凡社，1932年），頁 582。

國家而甘受亡身。<sup>98</sup>

〈小雅·四牡〉的主角在「王事靡盬」的繁忙中，惦念無法奉養父母而寫下此詩。〈小雅·北山〉的主角因不滿執政者不公平，勞役不均，使自己無法奉養父母。〈小雅·蓼莪〉的主角也是因行役而哀不能終養父母。就此三詩中的情節而言，確實如諸橋轍次所言，中國人雖為國事而忙的當中，總放心不下家中的父母。此即是中國人心中不以國家為第一順位的明證。謝无量則將此處的現象，視為是《詩經》中之所以很少出現國家觀念的三種原因之一。他說：「《詩經》上表現國家觀念的地方，為甚麼很少？研究起來，不外以下三種原因：第一、古代倫理思想以個人對家族為第一種義務，對國家為第二種義務。古代的思想，道德是由個人發達的，國家是由家族集合的，所以他根本上就把家族的關係，看做在國家之上。」<sup>99</sup>也舉〈小雅·四牡〉，說：「此是慰勞使臣之詩。使臣為國事遠征，何等重大，乃一則曰『不遑將父』，再則曰『不遑將母』。每章皆有『豈不懷歸』之句。很是戀戀不忘其家。」舉〈小雅·北山〉，說：「『大夫不均，我從事獨勞。』〈小序〉以為勞於從事，不得養其父母。〈蓼莪〉之詩說：『哀哀父母，生我劬勞。』〈小序〉以為孝子不得終養。細看詩中的口吻，因為國家的事，耽擱了他們家族的義務，頗有大大不甘心的樣子。」<sup>100</sup>雖然舉同樣的詩，但詩句除了〈小雅·四牡〉之外，其他兩首的詩句都被省去一些。再者，諸橋轍次對《詩經》中為什麼很少出現國家思想的理由，提出自己的三個看法，謝无量如果純粹只是從事翻譯工作，則三種理由應該連順序都要一樣才是，但以上述此點原因而言，卻是不同的。因為，此點相當於諸橋轍次的第二原因，而謝无量將之視為第一原因。

諸橋轍次所提出的三個原因是：(1) 當時的社會狀態。(2) 中國道德以人情之自然為道德之出發點。(3) 中國人視天子為天吏<sup>101</sup>。諸橋轍次在說明第一原因時，認為：

而三代之王者與下民之關係，與其說是治者與被治者之關係，不如說是恩人與受恩人之關係、偉人與崇拜者之關係。是故，此關係存在時，下民喜而服從君上，一旦此關係消滅時，則視同路人，其間固不得見思慕眷戀之

<sup>98</sup> 以上二引例，見諸橋轍次：《詩經研究》，頁 201-202。

<sup>99</sup> 謝无量：《詩經研究》，頁 129。

<sup>100</sup> 同前註，頁 130。

<sup>101</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 202-212。

情。至於周代雖制度法令稍備，但國初數十年，因襲前代之習俗，而周末之數十年，已陷入英雄群據之漩渦中，未見有純國家之體貌。至春秋更無可言者。以是言之，在《詩經》所出現之千年時代，中國尚未形成一個有國家性質之組織，既無國家之組織制度，國民自然亦不可能有國家之道德思想。<sup>102</sup>

諸橋轍次以史觀略述中國自古至春秋的歷史，認為雖有長年之歷史，卻未能形成有如現代性質的國家。因此，中國人也就無緣有國家道德的思想。謝无量則將諸橋轍次的原文（35字×25行）簡化譯為：「第二、《詩經》所經過的時代，沒有完全成為鞏固統一的國家，所以國家觀念不能很強劇的發達。」接著在其下說明，道：

中國建國雖有五千年，起初本是游牧民族。伏羲、神農、黃帝、堯、舜都是游牧的英雄。夏、商雖已確立王統，他那國家組織的程度，現在不甚明瞭。看來王者對於人民的關係，無非如恩主之對於奴僕。禹、湯這種開國的人物，人民不過用崇拜英雄故智，一時承認他們的資格。及他們死去，便漸漸相忘了。到了周代纔要著實制禮作樂，創造個具體的國家。但是在前數十年中，舊朝之餘俗未革，後數十年中，東遷之事變又起。那創造國家的理想，始終未能實現。《詩經》除〈商頌〉僅有五篇外，其餘都是周詩。人民經過些紛紛擾擾的時期，眼中並沒看見過統一鞏固國家的形狀。那裏會有甚麼國家觀念呢。<sup>103</sup>

從內容看，此亦是經過意譯後，再加上謝无量自己意思的結果。

諸橋轍次在說明第二原因時，認為中國人既以人情之自然為道德之出發點，則必親先於疏，近先於遠。因此舉《大學》「經一章」全文（他特別強調最後一句「其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也」）、《孝經·開宗明義》「夫孝始於事親，中於事君，終於立身」、《詩經·大雅·思齊》「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦」等<sup>104</sup>，說明此皆為先親後疏、先近後遠之例。他又舉「親子關係」與「君臣關係」為例，說：「如君臣本一家之日本，誠為宇宙之一例外。若於其他之萬邦，則必以前者之關係（親子關係）為親，為近；以後者之關係為疏，為遠。……家族與國家之關係亦然。……由人情之自然，建立道德之中國上

<sup>102</sup> 同前註，頁 203-204。

<sup>103</sup> 以上二引文，見謝无量：《詩經研究》，頁 130-131。

<sup>104</sup> 以上見諸橋轍次：《詩經研究》，頁 204-205。

古民俗，如斯，遂以孝先於忠，以家族道德先於國家道德。」<sup>105</sup> 謝无量則將諸橋轍次的原文（35字×26行）刪去與日本相關的論敘後，簡譯而成如上所述的第一原因。

諸橋轍次在說明第三原因時，認為在中國，「天子」即「天之子」，受天命治理一國的一個官吏。因舉〈大雅·文王〉四章、〈大雅·大明〉三、四章，說明既是一個官吏，故作為官吏盡職責，自存其間。又舉〈大雅·假樂〉二章，謂天子要能率由舊章，受於祖先。舉〈大雅·蕩〉七章，謂天子一定要率先王之遺訓，若不用其舊故，則將會滅亡。舉〈大雅·思齊〉二章及〈大雅·下武〉五章，謂天子之德必受於祖宗。要受於祖宗，有其方法，如要宜民、厚民、使民歸服。因此舉〈大雅·假樂〉首章以為宜民之詩例，舉〈大雅·公劉〉首章以為厚民之詩例，舉〈大雅·靈臺〉首章以為使民歸服之詩例。要如何使民歸服？他認為天子要能保全我身，因舉〈大雅·下武〉四章及〈大雅·卷阿〉五、六章，以為全身為帝德之要素。全身有道，在於迎接賢人，因舉〈大雅·卷阿〉八、九章及〈小雅·南山有臺〉首章，以為迎接賢人之詩例。又舉〈小雅·白駒〉二、三、卒章，謂惜賢人之去。是故天子必須做到用賢人，全身，致民心，受於祖宗，然後始得待命。如果不能做到，則天命去。因舉〈大雅·文王〉謂：「侯服于周，天命靡常。」〈小雅·小宛〉謂：「各敬爾儀，天命不又」等詩。以為如果天命已去，天子也是一介之匹夫，臣民對之，又何忠之有？又何敬之有<sup>106</sup>？謝无量則將諸橋轍次的原文（35字×80行）刪去（35字×58行），其餘的則簡

<sup>105</sup> 同前註，頁 205-206。

<sup>106</sup> 以上所引各例，同前註，頁 206-210。其後，諸橋轍次有附記「禮與中庸」一文。於禮的部分，主要說明中國在個人道德與社會道德，都視禮過重（頁 212）。他說：「就西人之倫理說觀之，以蘇格拉底唱德則智；柏拉圖數睿知、勇氣、節制、正義；亞里斯多德分知的德、倫理的德為首，後代所舉德目雖不少，但無以禮加其重要要素。然為何東洋獨極論此德，過於重視？是蓋比較研究於東西道德思想之起源發達上，最有興味之問題。以予之見，相信東洋之所以過度重視禮，是因為在人情之自然求道德之出發點，所產生的必然結果。今夫準據人情之自然而設立道德，動輒恐有一致於本能主義、衝動主義，親子任情則狎，君臣任情則犯，朋友任情則爭，夫婦任情則亂。禮者節也，使之保度。孔子曰：『知和而和，不以禮節之，亦不行。』於中國，禮實由上述之必要來其發達也。」（頁 214-215）於中庸的部分則說：「中庸之德，人所必要，其間無東西之差別。然準據人情之自然，而設立道德，殊可見其之必要。何者？蓋情火所燃，尤猛烈有陷於極端者也。故於中國早有哲人云：『允執厥中』，為此也。」（頁 215）亦即諸橋轍次欲以「由人情之自然求道德」為源頭，說明中國人所重視的道德都是根源於此，即使是禮與中庸也不例外（以上見同上書，頁 212-215）。此部分（35字×49行）謝无量全數刪除。

約成：「第三、古代政治上向來祇曉得服從個人，不曉得服從國家。古來說天子，好比上天的兒子，好比上天命令派來的官吏，來統治天下的」。舉〈大雅·文王〉四章、〈大雅·大明〉三、四章，說：「文王雖未踐天子之位，却已經受了上天的命令。所以要小心翼翼昭事上帝。纔能夠子子孫孫，做這種統治天下的官職。」舉〈大雅·假樂〉二章，謂「後世的天子，也要照祖先的舊章，做那昭事上帝的事。纔能受上天的保護，傳國祚於無窮。」舉〈大雅·下武〉五章，謂：「既能守祖宗的舊德，就能繼續做上天的官職。自然人民也來服從了。」舉〈大雅·假樂〉首章與〈大雅·下武〉四章，謂：「人民所服從的就是這一人。因為他自他祖先以來，得到上天的命令，有統治天下的特權。所服從的就是這一人的人格，並不是服從國家。」<sup>107</sup> 對照其相同之引詩例，其間容或有些關鍵字相同，如「率由舊章」、「祖宗」等，但是兩者的說明並不盡相同。可以知道謝无量並非翻譯諸橋轍次的論述，而是以其引例說自己的意思。

筆者以為諸橋轍次的三個原因，經過謝无量意譯後，其順序成為：(1) 古代倫理思想以個人對家族為第一種義務，對國家為第二種義務。(2) 《詩經》所經過的時代，沒有完全成為鞏固統一的國家，所以國家觀念不能很強劇的發達。(3) 古代政治上，向來祇曉得服從個人，不曉得服從國家<sup>108</sup>。對照兩者的內容，可知意思大致相同，但順序則異。可以說，對調原著的順序是謝无量著書的一種型態。全書的章節如是，文中的論述亦如是。

楊雅坤將謝无量〈《詩經》的道德觀〉視為《詩經》的史學研究成果，在大致描述謝无量的觀點後，說：「謝无量《詩經研究》一書中的這些論述，通達而有創見，充分反映出謝无量把《詩經》作為經典史料，並挖掘其史學價值，進而以此來探究古代社會情形的學術特色。」<sup>109</sup> 可知楊雅坤的此評語是襲用了上述劉永祥之說。

綜觀諸橋轍次的國家道德論述，筆者以為他所要強調的是君臣之間的「忠」，而且是絕對性的，可以說就是對天皇的死忠。天皇一系，君臣一家，是他對日本這個國家的最高禮讚。但是中國自古以來就只是相對性的忠，也就是當君主對臣下有義時，臣下才可能對君主有盡忠的行為。因此，他批評《詩經》中

<sup>107</sup> 以上所引各例，見謝无量：《詩經研究》，頁 131-133。

<sup>108</sup> 同前註，頁 129-133。

<sup>109</sup> 楊雅坤：《謝无量的《詩經》學研究》（石家莊：河北師範大學中國古代文學系碩士論文，2016年），頁 44-45。

的古人、當時的中國人，沒有像日本人對天皇般的純然忠心。

### (三) 出現在《詩經》中的道德與日本的國民道德

最後，諸橋轍次將出現在《詩經》中的道德與日本的國民道德作比較（此部分〔35字×86行〕謝无量全數刪去），認為：(1)《詩經》所出現的道德思想是健全的<sup>110</sup>，(2)其道德思想與日本思想是融渾的<sup>111</sup>，(3)但其道德思想與日本國體政體是有矛盾的，因為中國思想的一大缺點為欠缺國家的概念。古來二十有餘朝代，王朝變轉，恰似呈走馬燈般，原因為此。國威陵遲，今日猶在老大國修飾語下，招各國國民嗤笑，也正為此因。但日本國民性的優點在於：以忠君為經，以愛國為緯，以國家隆替為唯一標的，所以即使日本與中國接觸，也不會影響此美德。因為日本國民道德既非如此薄弱，更無於人情之自然中，尋求道德及視天子為天吏的二大動因。視天子為天吏的思想是中國獨有的，雖欲求之於日本，亦有所不能。日本君臣本一家，以君為宗，以臣為支的國體。常以忠先於孝，以國家先於家族為自然。古來迷於忠孝二道時，常捨後者而取前者，原因為此。（如此做，正是為了全孝，所以才捨後者而取前者。）不悲於一家之離滅，而甘於殉國難，原因為此<sup>112</sup>。

筆者認為諸橋轍次可能沒有想到封建制度下的一個詩人所關心的，正是他眼前的問題，國家的問題是天子的事，關心過多，反而成為覬覦王位的叛臣或反動分子，而成為殺身滅族的主因。雖然歷有能「言之者無罪，聞之者足以戒」之明王，但也有如諸橋轍次所言「言者被罪，諫者被族」之昏君<sup>113</sup>。詩人於暢達心聲之際，恐亦不得留此。

總計諸橋轍次在「出現在《詩經》的道德觀」的「發端」中引詩一例，說明沒有產生國家道德的理由；謝无量亦同。與「關於家族的道德」（含附說「家庭道德三要素」）的部分，引詩三十九例；謝无量則引二十二例，其中除二例只標篇名，一例無標篇名，一例引用不全外，都與諸橋轍次的相同。與「關於自己的道德」的部分，引詩十二例；謝无量也引十二例，其中除二例引用不全外，都與

<sup>110</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，頁 216-218。

<sup>111</sup> 同前註，頁 218-219。

<sup>112</sup> 以上見同前註，頁 219-221。

<sup>113</sup> 同前註，頁 255。

諸橋轍次的相同。在「沒有產生國家道德的理由」（含附說「禮與中庸」）的部分，引詩二十八例；謝无量則引十四例，其中除三例引用不全外，都與諸橋轍次的相同。在「出現在《詩經》中的道德與日本的國民道德」的部分，無引詩；謝无量則整節刪去。總計諸橋轍次在〈作為經的《詩經》〉一章中，引詩八十例；謝无量引詩四十九例，約為諸橋轍次之五分之三。

根據諸橋轍次所引詩例，可以分析得知：引〈國風〉二十五篇，多表婦德(13)，其餘如重厚(3)、禮(2)、克己、勤儉、謹慎(各1)、其他各類(4)<sup>114</sup>；引〈小雅〉二十三篇，多表孝道(含戀慕父母[7])、友愛(5)，其餘如用來說明沒有產生國家道德的理由(3)、謹慎(2)、重厚、禮、克己、勤儉(各1)、其他各類(2)；引〈大雅〉十九篇，多用來說明沒有產生國家道德的理由(15)，其餘如孝道(2)、婦德、謹慎(各1)；引〈頌〉十三篇，多表孝道(12)，因為〈頌〉多祭祀，與孝道相關聯，其他各類(1)。謝无量所引詩例，〈國風〉二十二篇，多表婦德(13)，其餘如重厚(3)、克己、勤儉、謹慎(各1)、其他各類(3)；〈小雅〉十五篇，多表孝道(含戀慕父母[7])、友愛、謹慎(各2)，其餘如重厚、克己、勤儉(各1)、其他各類(1)；〈大雅〉十一篇，多用來說明沒有產生國家道德的理由(7)，其餘如孝道(2)、婦德、謹慎(各1)；引〈頌〉一篇，用來說明非無奉公之義的詩。對照兩書之引詩例，看似大同，卻有小異，或刪或略，不一而足。若是純粹的翻譯，應當全數與原著相同才是，可見謝无量的《詩經研究》並不全依照原著翻譯。(以上統計，參見附錄)

諸橋轍次從《詩經》中分析出此八十篇與中國道德有關的詩篇，說明了《詩經》確實有經學的性質存在，謝无量雖然少原著三十一篇，但足以說明《詩經》並非純為史料或文學作品，其中確實有經學相關詩篇。

經比對兩書〈作為經的《詩經》〉一章原文，大致可以歸納出謝无量《詩經研究》有：(1) 絕少依原文直譯；(2) 絕大部分為意譯，加上自己的意思；(3) 有一小部分誤譯的地方；(4) 利用諸橋轍次的詩例，說自己的意見；(5) 將原作者的論述當成引文，作為自己論點的旁證；(6) 將原著作論述大段地刪去；(7) 有意地刪去諸橋轍次對中國與日本、歐美各國所做比較的部分；(8) 刪去原著作所引部分詩句；(9) 對調原著的詩例及論述順序，可以說此是謝无量著書的一種型態；

<sup>114</sup> 主要指：附說「家庭道德三要素」及「非無奉公之義的詩」、「非無憂國悲國之詩」等而言。

(10) 改寫原著作，提出謝无量自己的觀點等十種現象。筆者以為 (1)-(3) 點涉及翻譯的事，翻譯自古以來粗分信、達、雅三個層次。中、日語文，雖同用漢字，但日語多假名，且語順多與中文相反，若採直譯方式，或可得信、達之旨，但勢必難以到雅的層次。此或許是謝无量的策略之一，更何況他本無意以「譯者」身分出版此書，所以直譯後，用第 (10) 點改寫或換上自己的說法，讓讀者以為出於己意，或許才是他真正的目的，誤譯很可能只是一時的不注意所造成的。(4)、(5)、(9) 點都是利用原著已有的資料，以為己說之資。(6)-(8) 點則與刪消有關，其中較多地方是原著涉及與中國無關的論述，如日本、歐美的部分；再者，原著舉例過多，他則舉一二例說明，一樣可以達到論述的效果。

#### 四、兩書在中、日《詩經》學史上的影響

諸橋轍次《詩經研究》的出版，在日本引起當時漢學界大家的注意，例如東京帝國大學教授服部宇之吉 (1867-1939) 認為：「欲論中國之將來，應本於中國民族的國民性，欲理會中國民族的國民性，必求之於民族經典諸經。此書最令人高興的是，諸橋能就中國經典探索國民性。」<sup>115</sup> 林泰輔 (1854-1922) 認為：「其書或以經學論之，或以史學辯之，或以文學評之，攷核頗博，議論亦精。於是乎，《詩》三百篇之面目，庶幾可得而窺矣。」<sup>116</sup> 兒島獻吉郎 (1866-1931) 認為：「識見卓越，考證精覈，非邃于學而善于文者不能。」<sup>117</sup> 曾為其師的東京帝國大學助教授宇野哲人 (1875-1974) 認為：「古來解《詩》，有視為經而尊重者，有視為史而研鑽者，有視為文而吟哦者，但未有兼之如我諸橋君者。至若夫試圖由《詩》而欲闡明古代中國文明者，實以我諸橋君為嚆矢，此所以不可以無是書也。」<sup>118</sup> 此四人可說都是當時的重要學者，而贊譽有加。可見諸橋轍次《詩經研究》的寫成與出版，在當時日本《詩經》學史上佔有極其重要的地位。然而，卻不見此書在日本學界的影響力，罕見學者研究此書，直到追悼諸橋轍次的專輯中，始見有日本學者對此書發表看法，如防衛大學名譽教授麓保孝 (1907-1988) 說：「此書不只是承襲過去的《詩經》註釋而已，更根據清朝考證學，

<sup>115</sup> 諸橋轍次：《詩經研究》，服部序頁 1-3。

<sup>116</sup> 同前註，林序頁 1-2。

<sup>117</sup> 同前註，兒島序頁 1。

<sup>118</sup> 同前註，宇野序頁 1-3。

思考古代周朝春秋時代漢民族的社會道德，究明作為經書、史書、文學的《詩經》。以當時的研究而言，的確是嶄新的。」<sup>119</sup>亦即作者認為諸橋轍次的《詩經研究》在大正時期是一種嶄新的研究。但為什麼會有明明是重要的著作，為何卻不見對其時代影響力呢？要合理解釋此現象，不得不略論當時的日本學術環境。

在日本明治初期的學術背景下，全國幾乎都如火如荼地推動維新，但還是有一部分人士認為傳統文化有其重要性，而各自在自己的崗位上，堅守本分，從事傳統文化的研究，諸橋轍次即是其中一人。如上所述，他曾與胡適見面，留下一些筆談的資料，其中他曾寫到：「近數年（弊）〔敝〕國人之研究經學者，多以歐米（美）哲學研究法為基，條分縷析，雖極巧致，遂無補于穹竅。弟私以為東洋經術、西洋哲學，既不一其起原體系，研究之方法“Methode”，亦宜有殊途。然而弟至今未得其方法，又未聞有講其方法者。請問高見如何？切盼示教。」<sup>120</sup>此文道出日本明治、大正時期學界的風氣，及諸橋轍次個人的不以為然，而想尋求東洋經術如何以東洋自身的根源為研究方法。他雖然謙虛地說他也還沒找到此方法，而就教於胡適。但以《詩經研究》為例，如前所述，他以《詩經》為研究對象，正是想從中國固有經典中，探求中國民族性。易言之，就是期望藉由中國傳統經典求得解答。此一方法確實有別於當時主張全盤西化，揚棄傳統而以西洋為依歸的主流意識。就此而言，諸橋轍次的《詩經研究》可說是屬於在西化主流下的傳統研究。雖然他在論述時，也偶有運用西方的學問，如民俗學、文學、社會學，處理《詩經》中出現的問題。但此是新舊文化衝擊下的必然現象，在諸橋轍次的《詩經研究》中，亦充分顯示出來。或也囿於此故，使得他的著作難以在當時全盤西化的主流學術氛圍受到關注，影響力連帶地也受到局限。

至於謝无量《詩經研究》的研究，在中國則先後有田玉琪稱讚謝无量為二十世紀最早以現代眼光研究《詩經》的學者之一，他更為謝无量抱不平，認為《詩

<sup>119</sup> 麓保孝：〈止軒先生を追憶して〉，《斯文》第87號（1983年6月），頁24。以上諸位先生與諸橋轍次的關係如下：服部宇之吉是諸橋轍次為了出版《詩經研究》而去求序時第一次見面者，林泰輔、兒島獻吉郎是諸橋轍次在東京高等師範學校的同事，宇野哲人是諸橋轍次在東京高等師範學校國語漢文科的老師，但只與之學一年《資治通鑑》而已。麓保孝是東大支那哲學科的學生，在昭和三年後才與當時為斯文會研究部長諸橋轍次見過面，兩人雖無師生關係，卻是關係密切的學者。

<sup>120</sup> 胡適回答寫到：「此問題太大，非一刻所能答。鄙意清代經學大師治經方法最精密，若能以清代『漢學家』之精密方法，加以近代哲學與科學的眼光與識力，定可有所成就。」俱見陳之邁：〈胡適之與諸橋轍次的筆談錄〉，頁10。

經研究》在《詩經》學術史上的貢獻常為胡適先生的《詩經》研究所掩，當非公允之事<sup>121</sup>。筆者以為此恐是作者在不知謝氏之作有盜譯之嫌的情勢下，所作出的評價。劉永祥認為謝无量的《詩經研究》是「融經入史」的代表作之一，是以現代知識體系重新審視儒家經典的研究，反映出民國學術發展的大勢<sup>122</sup>。筆者以為作者所言「融經入史」，應是那時代在學術界以史為導向的風潮下的必然產物，然而作者恐亦不知謝氏之說乃甚受日本學者之影響所致。楊雅坤的《謝无量的《詩經》學研究》是研究謝无量《詩經》學的專著，旨在論述謝无量《詩經》學研究的特點，即《詩經》的去經典化，信古中的疑古，以《詩》存史的《詩》學觀，現代學術方法的運用等四點<sup>123</sup>。筆者對於作者所提四點特色，給予肯定。但是此文乃屬專著，而於本文中對諸橋轍次之事無一論及，足見對文獻上的蒐集仍有待加強。

臺灣的學者陳文采則認為謝无量是屬於尊重國故的一派，他的《詩經研究》一書，往往在遵循《詩》教傳統的大原則上立說。並指出謝无量利用《詩序》解釋詩句時，不小心將漢儒天人合一的想法，過渡擴張成上古人民固有的思想。但作者也提出謝无量有其獨到的看法，如：不盲守〈小序〉之說，認為《詩序》每有不了詩意，且文非三代之類；《序》言有語出〈樂記〉、〈金縢〉、《國語》、《公孫尼子》者，且與《魯詩》意多不合；《詩序》詞調體格，首尾完密，斷非二人以上之作，所以認定作者為衛宏。又如：謝无量說〈二南〉時，駁鄭玄《詩譜》據《毛詩》遺說定為文王之時，以為其中恐有許多是東遷以後的詩；說〈鄭風〉時，駁《詩序》附會《春秋》經傳的事實來解釋鄭詩，以為〈鄭風〉二十一篇祇有〈緇衣〉一篇，與史事適合，其他都不敢深信；又說〈曹風〉祇有四篇，曹國史事無徵，不必附會等<sup>124</sup>。筆者以為作者所論篇幅雖然不大，但已道出謝氏過度解讀詩意之缺失及其獨到之處的特點，評論可說中肯。但如前述，作者已意識到謝書為盜譯之作，卻沒有將謝氏的觀點歸諸原作者，殊為可

<sup>121</sup> 田玉琪：〈謝无量古典文學研究的成就與特色〉，頁 151-158。

<sup>122</sup> 劉永祥：〈謝无量經學思想略論〉，頁 139-147。另外，陳文采有「概論性著作」之說，見陳文采：《清末民初《詩經》學史論》，頁 255；呂珍玉將之列為「《詩經》概論」，見呂珍玉：〈吳闓生《詩義會通》研究〉，頁 95。楊世文亦有「概說性質」之言，見楊世文：《近百年儒學文獻研究史》（福州：福建人民出版社，2015 年），上冊，頁 387。

<sup>123</sup> 楊雅坤：《謝无量的《詩經》學研究》，頁 33-49。

<sup>124</sup> 陳文采：《清末民初《詩經》學史論》，頁 256-257。

惜。邱惠芬認為謝无量之書是從「演變進化的觀點研究《詩經》」的專著之一，而其寫作目的在於試圖「運用文學研究的模式」，「反映《詩經》學的轉型」。但作者也指出謝无量雖然極力強調《詩經》的文藝性，然從其書名來看，仍未能擺落「經」字<sup>125</sup>。筆者以為作者所謂從演變進化的觀點研究《詩經》，其實就是以史觀研究《詩經》，是劉永祥「融經入史」的另一種表現。而作者從書名認為謝氏仍未能擺脫「經」的性質，則是的說。因為從上述服部宇之吉的序文可知，諸橋轍次的原著正是以中國經典求索中國之國民性，因此有其經書的性質。此正是作者所言謝氏雖極力強調《詩經》的文藝性，但仍未能擺脫「經」書性質的原因所在，可惜作者未言及此因。且以謝書章節的分配比例來看，未必是為「極力強調《詩經》的文藝性」而設，因為專言《詩經》文藝觀的第五章，僅設二節，頁數僅十二頁，都是全書中的最少者，如欲「極力強調《詩經》的文藝性」，應非如此設計<sup>126</sup>。

綜觀學界的研究，可看出日本學者多就諸橋轍次對《詩經》有經、史、文等性質論述。而中國學者多就謝无量去經化、文史成就做論述，並對其利用西方新學問研究傳統經典的先闢之功，表示尊敬。臺灣學者則看重謝无量《詩經》的文藝性。

筆者以為當時的中國也與日本一樣，陷入傳統與現代、中學與西學的對立、折衝的漩渦。有識之士急於借用、學習日本經驗。因此，不免出現轉介日本學者之作給國人認識的現象。本來，日本傳入中國的文化，也是先模仿、醞釀，而後形成自己有別於中國文化的日本新文化。同樣的，明治時期接受過西方文化後的日本文化傳到中國後，為中國學者所借用或轉用，甚至意譯、改寫，自然也會產生與日本不同的文化。此或可說明謝无量雖然意譯諸橋轍次的著作的同時，也加入了自己的解釋，而使得他的抄襲有別於原作的味道。由謝无量吸取日本《詩經》學之經驗，抄襲諸橋轍次《詩經研究》成果，改寫成自己的著作，影響中、

<sup>125</sup> 邱惠芬：〈二十世紀二、三〇年代《詩經》學的接受與影響：以蔣善國《三百篇演論》為考察中心〉，收入楊晉龍主編：《變動時代的經學與經學家：民國時期(1912-1949)經學研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2014年），頁635-671。

<sup>126</sup> 謝氏之書，第一章〈《詩經》總說〉三節五十二頁、第二章〈《詩經》與當時社會之情勢〉三節十九頁、第三章〈《詩經》的歷史考證〉八節四十五頁、第四章〈《詩經》的道德觀〉三節二十頁、第五章〈《詩經》的文藝觀〉二節十六頁，從史的章節佔最大比例一事來看，或亦可作為此書著重史觀的另一旁證。

港、臺《詩經》學之研究與發展。

就中國經典的傳播而言，《詩經》最遲在飛鳥時代(592-710)文武天皇元年(701)制定完成大寶律令時，已傳到日本，成為日本太學中的主要教科書之一。千年後，諸橋轍次發表日本最早以單經為研究對象的《詩經研究》，雖然在學界引起一陣騷動。但就傳播上而言，流傳不廣，對當時的日本學界影響有限。儘管如此，諸橋轍次的《詩經研究》對中國《詩經》學史上是有其價值與重要性的。亦即在其出版十一年後，藉由中國謝无量著作之名在中國、香港、臺灣出版的《詩經研究》，總計不下二十二版。可知諸橋轍次的《詩經研究》在華人學界其影響可謂大矣！容筆者借用宇野哲人的話，認為「此所以」在中、日《詩經》學史上「不可以無是書也」。

## 五、結論

從一九一二年諸橋轍次《詩經研究》的出版，到一九二三年謝无量的抄襲出版，雖然只間隔短短十一年，但兩書對中、日《詩經》學史上的影響，卻有天壤之別。特別是謝无量的《詩經研究》對中國、香港、臺灣等地的學習者起了很大的影響力，學界相關的論著也不少。謝无量的抄襲行為，雖然在日本已由受害的苦主公諸於世，然而中、港學界，並無回應，臺灣學界則由楊晉龍揭發，吹皺一池春水，引發筆者好奇，經過本文如上的精細比較、對照、分析、歸納後，證實謝无量使用意譯、簡化、刪除、對調、改寫原著等十種方式，抄襲了諸橋轍次的《詩經研究》，使之還原真相，公諸學界，以清耳目。

就兩書的異同而言，由於中文學界幾乎不知謝无量大多擷取自諸橋轍次之說，以為都是謝无量的觀點。因此，後世學者對謝无量《詩經研究》大多著墨於史學研究及文學研究，而不知諸橋轍次的原著有經學之討論。此亦無可厚非，因為謝无量將諸橋轍次的原著〈作為經的《詩經》〉改為〈《詩經》的道德觀〉，絕口不以經的立場論述此章的核心價值，即以聖人之志看《詩經》中的道德觀。謝无量大部分的解釋與論述架構雖然來自諸橋轍次的《詩經研究》，但有些解釋、論述，則有別於諸橋轍次，屬於是謝无量自己的觀點。因此，後世學者在對謝无量的評價中，如果有來自諸橋轍次的部分，應還給原作者。若有謝无量自己的意見，則仍可稱揚其功。

就兩書的時代意義及影響而言，在日本明治、大正時期，因為整個學界籠罩

在全盤西化的文化衝擊之下，所以諸橋轍次的《詩經研究》可說是屬於在西化主流下的傳統研究，欲從中國傳統經典中求得固有之思想、道德，及《詩經》之經學與文學、史學之價值。而謝无量的《詩經研究》雖非原創之作，卻是民國初年學界一片揚棄傳統、重整國故聲浪中，少數站在傳統研究此方，提供學界參考《詩經》中確實固有之思想、道德之書。雖然他刻意轉化《詩經》原有的經學價值，而偏重文、史之論述，但對中、港、臺三地之《詩經》學研究與發展，有其重要的影響。

本文針對兩書的結構比較，兩書中的引例及其論述比較，兩書在中、日《詩經》學史上評價的異同，影響大小，及少為學界所討論的〈作為經的《詩經》〉，作出如上的研究結果。其實兩書還有不少對《詩經》之總論，《詩經》有其文學、史學之價值等的討論，礙於篇幅，未能著墨，是本文不足之處。因此，對於兩書的其他章節異同論述，留待他日再行比較研究。

#### 附錄：兩書引《詩》例

「出現在《詩經》的道德觀」「發端」（1例←→1例）（v為兩者所引內容全同者，×為謝无量无引用。）

	諸橋轍次	謝无量
	1.〈大雅·思齊〉	v

#### 1、關於家族的道德（39例←→22例）

孝道	1.〈小雅·蓼莪〉	1. v
孝道	2.〈小雅·北山〉	2. v
孝道	3.〈大雅·烝民〉	3. v（但無標篇名）
孝道	4.〈大雅·思齊〉二章前二句	4. v
孝道	5.〈小雅·甫田〉	5. v
孝道	6.〈小雅·大田〉	6. v
孝道	7.〈周頌·清廟〉	x
孝道	8.〈周頌·天作〉	x
孝道	9.〈周頌·我將〉	x
孝道	10.〈周頌·執競〉	x
孝道	11.〈周頌·思文〉	x
孝道	12.〈周頌·離〉	x
孝道	13.〈周頌·閔予〉	x
孝道	14.〈周頌·酌〉	x

孝道	15.〈商頌·那〉	x
孝道	16.〈商頌·烈祖〉	x
孝道	17.〈商頌·玄鳥〉	x
孝道	18.〈商頌·殷武〉	x
婦德	19.〈大雅·瞻卬〉	7.v
婦德	20.〈齊風·南山〉	8.v
婦德	21.〈召南·行露〉	9.v
婦德	22.〈齊風·雞鳴〉	10.v (只標篇名)
婦德	23.〈周南·卷耳〉	11.v
婦德	24.〈召南·采芣〉全三章	12.V (只引1、2章)
婦德	25.〈召南·采蘋〉	13.v
婦德	26.〈周南·樛木〉	14.v
婦德	27.〈召南·小星〉	15.v
婦德	28.〈邶風·日月〉	16.v
婦德	29.〈邶風·谷風〉	17.v
婦德	30.〈邶風·終風〉	18.v
婦德	31.〈邶風·綠衣〉	19.v
婦德	32.〈王風·中谷有蓷〉	20.v
友愛	33.〈小雅·常棣〉	21.v
友愛	34.〈小雅·伐木〉	22.v (只標篇名)
友愛	35.〈小雅·頍弁〉	x
友愛	36.〈小雅·何人斯〉	x
友愛	37.〈小雅·巷伯〉	x

附說：家庭道德三要素

	38.〈鄘風·相鼠〉	x
	39.〈小雅·常棣〉	x

2、關於自己的道德（12例←→12例）

重厚	1.〈召南·甘棠〉全三章	1.v (只引第2章)
重厚	2.〈鄘風(應為邶風)·谷風〉	2.v (只標篇名,引二句)
重厚	3.〈唐風·羔裘〉	3.v
重厚	4.〈小雅·十月之交〉	4.v
謹慎	5.〈小雅·桑扈〉	5.v
謹慎	6.〈周南·兔罝〉	6.v
謹慎	7.〈小雅·小弁〉	7.v
謹慎	8.〈大雅·抑〉	8.v

克己	9. 〈小雅·小宛〉	9.v
克己	10. 〈秦風·小戎〉	10.v
勤與儉	11. 〈小雅·庭燎〉	11.v
勤與儉	12. 〈召南·羔羊〉	12.v

3、沒有產生國家道德的理由（28 例←→ 14 例）

非無奉公之義的詩	1. 〈邶風·七月〉	1.v
	2. 〈小雅·大田〉	2.v
	3. 〈周頌·臣工〉	3.v
非無憂國悲國之詩	4. 〈鄘風·載馳〉	4.v
	5. 〈王風·黍離〉	5.v
慕父母	6. 〈小雅·四牡〉	6.v
	7. 〈小雅·北山〉二章	7.v（只引二章之後二句）
	8. 〈小雅·蓼莪〉首章	8.v（只引首章之後二句）
1、當時的社會狀態	x	x 1、古代倫理思想以個人對家族為第一種義務，對國家為第二種義務。
2、中國道德以人情之自然為道德之出發點	9. 〈大雅·思齊〉二章後三句	x 2、《詩經》所經過的時代，沒有完全成為鞏固統一的國家，所以國家觀念不能很強劇的發達。
3、中國人視天子為天吏	10. 〈大雅·文王〉	9.v 3、古代政治上，向來祇曉得服從個人，不曉得服從國家。
	11. 〈大雅·大明〉	10.v
	12. 〈大雅·假樂〉二章	11.v
	13. 〈大雅·蕩〉	x
	14. 〈大雅·思齊〉二章全	x
	15. 〈大雅·下武〉五章	12.v（少引後二句）
	16. 〈大雅·假樂〉首章	13.v
	17. 〈大雅·公劉〉	x
	18. 〈大雅·靈臺〉	x
	19. 〈大雅·下武〉四章	14.v
	20. 〈大雅·卷阿〉五、六章	x
	21. 〈大雅·卷阿〉八、九章	x
	22. 〈小雅·南山有臺〉	x
	23. 〈小雅·白駒〉	x
	24. 〈大雅·文王〉	x
	25. 〈小雅·小宛〉	x

附說：禮

	26. 〈鄘風·相鼠〉	x
	27. 〈衛風·淇奧〉	x
	28. 〈小雅·車攻〉	x

4、出現在《詩經》中的道德與日本的國民道德（0例←→0例）

	x	謝无量全數刪去
--	---	---------

# 諸橋轍次《詩經研究》與謝无量之盜 譯、抄襲及其影響

張文朝

本文旨在究明謝无量《詩經研究》是否為抄襲諸橋轍次之作及其影響。筆者以《詩經研究》之一章〈作為經的《詩經》〉為例，比較、分析兩書之結構、引例及論述，歸納出謝書有翻譯、刪除、對調、改寫、用原書之詩例以說己見等現象，得出謝書確實為抄襲之作的結果。且論述諸橋轍次《詩經研究》在西化主流下，欲從中國傳統經典中求得其固有之思想、道德，及《詩經》之經、文、史學之價值。而謝无量《詩經研究》雖非原創之作，卻為民國初年學界一片揚棄傳統、重整國故聲浪中，少數在傳統上提供學界參考《詩經》固有思想、道德之書。雖然謝書刻意轉化《詩經》原有的經學價值，而偏重文、史之論述，但對中、港、臺三地之《詩經》學研究與發展，有其重要之影響。

關鍵詞：明治大正 諸橋轍次 謝无量 《詩經》學 比較研究

## Tetsuji Morohashi's *Shikyō kenkyū* and Xie Wuliang's Plagiarism and Its Influence

CHANG Wen-chao

This paper analyzes whether Xie Wuliang's *Shijing yanjiu* (Studies on the *Odes*) was plagiarized from Tetsuji Morohashi's work, and discusses its influence. I look at the first chapter of *Shijing yanjiu*, "The *Odes* as a Classic," as an example, not only comparing but analyzing the structure, the citations, and the arguments of the two books. The conclusion is that Xie translated, deleted, transposed, rewrote, and directly copied examples from Tetsuji Morohashi's work to explain his own ideas. Thus, it is certain that Xie's book is a work of plagiarism. This paper also addresses how Tetsuji Morohashi's *Shikyō kenkyū*, written for an increasingly westernized culture, attempted to outline the ideology and morality inherent in the traditional Chinese classics, interpreting the *Odes* as a classic, as a literary work, and as a historical source. Although Xie's *Shijing yanjiu* was not an original creation, in the academic circles of the early Republic, which were consumed with discarding tradition and clamoring for a reassessment of Chinese culture and learning, it was one of the few books in the traditional vein that provided reference to the *Odes*' inherent ideology and morality. Despite the fact that Xie's work obscured the value of the *Odes* as a classic, emphasizing literary and historical discussion, it had an important influence on the study of the *Odes* and its development in China, Hong Kong, and Taiwan.

**Keywords:** Meiji and Taishō Tetsuji Morohashi Xie Wuliang *Odes* studies  
comparative research

## 徵引書目

- 田玉琪：〈謝无量古典文學研究的成就與特色〉，《文學遺產》2010年第4期，頁151-158。
- 呂珍玉：〈吳闈生《詩義會通》研究〉，《東海中文學報》第26期，2013年12月，頁95-89-141。
- 邱惠芬：〈二十世紀二、三〇年代《詩經》學的接受與影響：以蔣善國《三百篇演論》為考察中心〉，收入楊晉龍主編：《變動時代的經學與經學家：民國時期（1912-1949）經學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2014年。
- 胡頌平編：《胡適之先生年譜長編初稿》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。
- 〈科技部學術倫理案件處理及審議要點〉，網址：<https://www.most.gov.tw/most/attachments/57aceal5-2613-43ab-8a51-a4d09a38ed16>，檢索日期：2019年8月29日。
- 《教育部重編國語辭典修訂本》，網址：<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdict/gsweb.cgi>，檢索日期：2019年8月29日。
- 陳之邁：〈胡適之與諸橋轍次的筆談錄〉，《傳記文學》第13卷第3期，1968年9月，頁6-10。
- 陳文采：《清末民初《詩經》學史論》，臺北：東吳大學中國文學系博士論文，2002年。
- 陳威璿：〈「中國哲學史」通史專書寫作的發展：從中日交流的視角談起〉，《臺大中文學報》第58期，2017年9月，頁157-202。
- 彭華：〈謝无量年譜〉，《儒藏論壇》第三輯，成都：四川大學出版社，2009年。
- \_\_\_\_\_：〈謝无量年譜訂補〉，《儒藏論壇》第十輯，成都：四川大學出版社，2016年。
- 楊世文：《近百年儒學文獻研究史》，福州：福建人民出版社，2015年。
- 楊晉龍：〈臺灣近五十年《詩經》學研究概述一九四九～一九九八〉，《漢學研究通訊》第20卷第3期，2001年8月，頁28-50。
- \_\_\_\_\_主編：《變動時代的經學與經學家：民國時期（1912-1949）經學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2014年。
- 楊雅坤：《謝无量的《詩經》學研究》，石家莊：河北師範大學中國古代文學系碩士論文，2016年。
- 經濟部智慧財產局所網頁，網址：<https://www.tipo.gov.tw/ct.asp?xItem=219595&ctNode=7561&mp=1>，檢索日期：2019年8月29日。
- 劉永祥：〈謝无量經學思想略論〉，《史林》2011年第6期，頁139-147。
- 歐陽脩：《詩本義》，收入北京大學儒藏編纂中心：《儒藏（精華篇二四）》，北京：北京大學出版社，2008年。
- 謝无量：《詩經研究》，臺北：河洛圖書出版社，1980年。
- 下中彌三郎編：《大百科事典》，東京：平凡社，1932-1934年。
- 高瀨武次郎：《陽明學新論》，東京：榊原文盛堂，1906年。
- \_\_\_\_\_：《老莊哲學》，東京：榊原文盛堂，1909年。
- 諸橋轍次：《詩經研究》，東京：日黑書店，1912年。

- \_\_\_\_\_：《遊支雜筆》，《諸橋轍次著作集》第九卷，東京：大修館書店，1975年。
- \_\_\_\_\_：《詩經研究》，收入《諸橋轍次著作集》第二卷，東京：大修館書店，1976年。
- \_\_\_\_\_：《諸橋轍次著作集》第十卷，東京：大修館書店，1977年。
- 麓保孝：〈止軒先生を追憶して〉，《斯文》第87號，1983年6月，頁24。

